

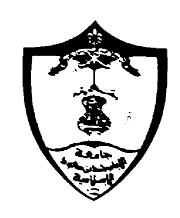
المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
عمادة البحث العلمي

مجلة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

العدد الثاني

محرم ١٤١٠هـ
أغسطس ١٩٨٩م

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
عمادة البحث العلمي



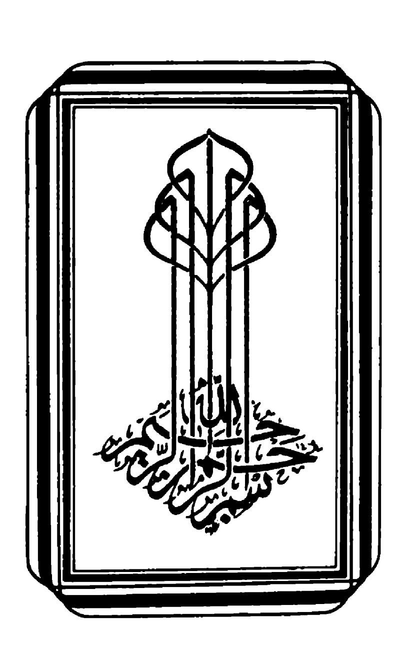
مجلة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

مجلة علمية محكمة

العدد الثاني
محرم ١٤١٠هـ
أغسطس ١٩٨٩م

مجلة

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية


بسم الله الرحمن الرحيم

عنوان المجلة: المملكة العربية السعودية
الرياض ١١٤١٥
ص.ب ١٨٠١١ - الهاتف ٤٣٥٨٢٨٤

مراسلات التبادل والإهداء
عن طريق عمادة شؤون المكتبات
الرياض ١١٤٩١
ص. ب ٤١٢٤
هاتف: ٤٠٦٥٥٨٥

قواعد النشر

أولاً : يشترط في البحث الذي ينشر في المجلة ما يلي:

١ ـ أن يكون متسما بالأصالة وسلامة الاتجاه.

٢ ـ أن يكون البحث دقيقاً في التوثيق والتخريج.

٣ ـ أن تتحقق له السلامة اللغوية.

٤ ـ ألا يكون قد سبق نشره.

ثانيــاً : تخضع البحوث والدراسات المقدمة للنشر في المجلة للتحكيم.

ثالثــاً : البحوث والدراسات المنشورة في هذه المجلة تعبّر عن آراء أصحابها، ولا تعبر بالضرورة عن رأى الجامعة.

رابعــاً : ترتيب محتويات المجلة يتم وفقاً لأمور فنية.

خامساً : يعطى كل مشارك في المجلة خمس نسخ وثلاثين مستلة مما نشر له.

سادساً : توجه الرسائل إلى رئيس التحرير.

المحتـــــوى

البحـــوث

التقريرات

الافتتاحية : لمعالي مدير الجامعة
والمشرف العام على المجلة
الأستاذ الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء وسيد المرسلين.
أما بعد :
فهذا هو العدد الثاني من مجلة الجامعة نقدمه للقارىء الكريم يحدونا الرجاء ويدفعنا الأمل في أن تكون المجلة تسير وفق ما خططته الجامعة لها وأن يكون سيرها حثيثاً إلى الأمام ليحقق رغبة القارىء في أن تكون هذه المجلة العلمية المحكمة منبراً للبحث الإسلامي الرصين ومستقراً للبحوث الهادفة فما أحوجنا - في مجلاتنا وبحوثنا - إلى الدقة والمنهج العلمي الرصين .

* * *

وقد خطرت على ذهني خواطر وأفكار - وأنا استعرض هذا العدد لأكتب افتتاحية - رأيت أن أشرك القارىء الكريم فيها لعلها تجد منه قبولاً حسناً .

- ١ -

تلقت المجلة عدداً من خطابات الشكر . وهيئة التحرير تقدّر لهؤلاء الأساتذة الكرام حسن ظنهم ونبل مشاعرهم ، لكن المجلة تحرص على أن تتلقى من العلماء المتابعين نقداً علمياً لما تنشر وتقويماً دقيقاً للبحوث ففي ذلك فائدة كبرى لكاتب البحث وللقارىء وللبحث العلمي بشكل عام وسوف نخصص - إن شاء الله - مكاناً

مناسباً لنشر ما يرد إلى هيئة التحرير من نقد موضوعي هادف وفي ذلك إثراء للتجربة وتصحيح للمسار .

- ٢ -

اتفقت الجامعة مع احدى المؤسسات الوطنية للتوزيع على توزيع المجلة داخل المملكة وخارجها وقد سعدت وأنا أرى المجلة في واجهات المكتبات ومحلات بيع الصحف ونحن على يقين من أن هذا الأسلوب في التوزيع هو خير وسيلة لانتشار المجلة ووصولها إلى القارىء الكريم بيسر وسهولة ، وهذا الأسلوب المناسب يدعونا إلى التفكير في أفضل الوسائل لانتشار المطبوعات الجامعية ، ومنها المجلات المتخصصة . فلا شك في أن للجامعات السعودية مطبوعات قيمة ذات مستوى علمي رفيع ، لكن التعريف بها ضعيف وانتشارها ليس في مستوى الآمال ، وهنا أجد أن الجامعات محتاجة إلى إعداد دراسات عن أفضل السبل لانتشار مطبوعاتها والتعريف العلمي بها في الداخل والخارج ومن تلك الوسائل والسبل :

- التعريف الجيد بما يصدر عن الجامعات من مطبوعات عن طريق وسائل الإعلام المختلفة ، والتنبيه على أهمية تلك المطبوعات .
- الاشتراك في المعارض المحلية والدولية بتلك الكتب حتى تعرف ويذيع صيتها ، ويفاد منها .
- تقديم عروض علمية عن أهم تلك الكتب وعقد ندوات تخصصية لنقدها وتقويمها .
- تخصيص كميات منها للبيع بأسعار معقولة .
- الاتفاق مع مؤسسات التوزيع والتسويق على تولّي عمليات التوزيع في الداخل والخارج لأن تلك المؤسسات لديها من الخبرة في أمور التسويق ووسائله ما يفيد كثيراً في انتشار المطبوعات الجامعية .

- دعم وزارة الإعلام بصفة خاصة والمؤسسات الحكومية المختلفة للمطبوعات الجامعية .
- تبادل تلك المطبوعات ـ وفق تخطيط علمي مدروس ـ مع المؤسسات التعليمية والبحثية والثقافية ، وهذا التبادل المنظم يحقق فوائد مزدوجة من حيث انتشار تلك المطبوعات ومن حيث تنمية المكتبات الجامعية بالمطبوعات الصادرة من تلك المؤسسات العلمية .

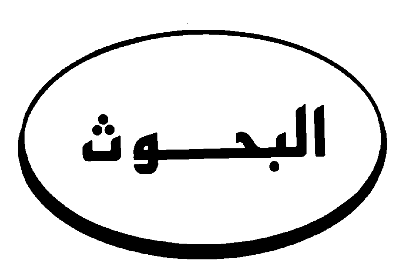
ـ ٣ ـ

أتاحت المجلة الفرصة لنشر بحوث لأساتذة كرام من خارج الجامعة سواء أكانوا من أعضاء هيئة التدريس في الجامعات السعودية الأخرى أم من العلماء والأدباء والمفكرين من خارج الجامعات وأنتهز هذه المناسبة لأوجه للجميع الشكر على ما قدموه كما أوجه الدعوة للعلماء والمفكرين والأدباء لدعم المجلة ببحوثهم النافعة المفيدة وأنبّه هنا إلى أن بحوث أعضاء هيئة التدريس بالجامعة كثيرة وفيرة بحمد الله وبعضها ينتظر فرصة النشر لوقت طويل لكن هيئة التحرير لم تشأ أن تقصر النشر على أساتذة الجامعة بل رأت تعميماً للفائدة وإثراء للمجلة أن تنشر لغيرهم وفق نسب محددة ومعايير علمية وضعتها الهيئة والتزمت بها . وفق الله الجميع لما فيه الخير .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .
وصلى الله على نبينا محمد.

مدير جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
عبدالله بن عبدالمحسن التركي




البحــوث

مجلة جامعة الإمام
محمد بن سعود الإسلامية

العدد الثاني
محرم ١٤١٠ هـ

المصادر الأصلية والتبعية للشريعة الإسلامية وقواعد الفقه فيها وبيان قدرتها على حل مشكلات المجتمع المعاصر

إعـــداد

الأستاذ الدكتور/ محمد بن أحمد الصالح
الأستاذ في قسم الفقه
بكلية الشريعة بالرياض
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

تمهيـــد[1] :

المصـدر التشـريعي

لا يجد المؤمنـون مشقة في معرفة الأصل التشريعي، لأن الكتب السماوية كلها تحدث عن آدم عليه السـلام باعتبـاره الانسان الأول، الذي سكن هذه الأرض، وتلقى عند نزوله إليها كلمات من ربه هدت طريقه إلى تنظيم حياته وحياة ذريته، حتى خرجت تلك الـذرية على ما أنـزلـه الله على آدم، فجاءتهم أنبياء توالوا على الأمم يربطونهم بالله تعالى عبادة وسلوكاً وأخلاقاً وتعاملاً . ومن هنا فإن الإنسان الأول نزل ومعه من التوجيهات الإلهية ما به تستقيم حياته. فلم يكن في حاجة إلى أن يتعلم في المجال التشريعي عن طريق التجربة والخطأ، لأن الوحي كفاه هذه المهمة .

ولكن المفكـرين الـذين لم يستضيئـوا بنور الوحي، ولم ينظروا إلى الدين النظرة الدقيقة التي من شأنها أن تنير سبيلهم إلى معرفة نشأة الأصل التشريعي للقوانين التي سارت عليها البشرية منذ أن بدأ التسجيل لتاريخها هؤلاء اضطروا إلى أن يبحثوا عن تعليل مقبول يربطون به وجود القوانين والتشريعات التي عرفتها البشرية في تاريخها الطويل .

ومن هنـا برزت في تاريخ علم الاجتـماع والقـانـون النظريات التي ظن هؤلاء المفكرون أنها الأساس الذي أدى إلى ظهور القوانين، وترقيها من قوانين يسيرة تنظم حياة جماعة صغيرة من الجماعات إلى القوانين الأكثر تقدماً وتطوراً والتي أصبحت تسود الحضارات غير الإسلامية الحالية .

---

(١) قدم هذا البحث للندوة العلمية حول تطوير الفكر القانونى العربي التى نظمتها الأمانة العامة لمجلس وزراء العدل العرب في مدينة الرباط عام ١٩٨٨م .

ومن أبرز هذه النظريات تلك النظرية التي قال بها روسو وهي نظرية العقد الاجتماعي. فهو يرى أن الانسان كان يحيا في جماعات صغيرة وحاجاته الأساسية كانت محدودة. إلا أنها حين تطورت أخذت المصالح الشخصية تتعارض مع بعضها البعض. وتفادياً للصدام والتنازع أخذت هذه الجماعات في تنظيم حياتها على أساس التنازل عن بعض الحقوق، مقابل أن يحظى الجميع بحياة يسودها السلام والاستقرار.

وفي مقابل هذه النظرية، كانت هناك النظرة الواقعية التي ترعرعت في الفلسفة الانجليزية، وهي نظرية المنفعة. هذه النظرية تقول إن المنفعة هي أساس النشاط البشري. وكثيراً ما تتعارض مصالح الأشخاص، وهذا وضع من شأنه أن يثير النزاع المستمر، فرأت الجماعات المتطورة أن تجعل مقياساً عاماً يلتزم به الأفراد بحيث يمكنهم من تحقيق منافعهم مع القضاء على التعارض الذي ينشأ عن اختلاف المنافع، ومن هنا أخذ المشرعون يسنون من القوانين ما يمكنهم من تحقيق أكبر قدر من المصلحة لأكبر عدد من الناس، وإن أدى ذلك إلى التعارض مع بعض المصالح الفردية؛ لأن المصلحة العامة لها الأولوية في الاعتبار.

هذه أهم النظريات التي تحدثت عن التطور الاجتماعي وما صاحبه من تطور تشريعي يحقق مصالح تلك المجتمعات.

ومما لا شك فيه أن هؤلاء المفكرين كانوا يهدفون إلى اكتشاف الأصل القانوني الذي يحكم المجتمعات، حتى يستطيعوا على ضوئه أن يحددوا العلاقات الإنسانية في المجتمعات الحديثة، أملاً في القضاء على التسلط والسلطان المطلق، الذي كانت تتمتع به الأسر الحاكمة في أوربا. وقد كانوا في سعيهم هذا مدفوعين بالمصلحة الاجتماعية كما تصوروها، فإن هذه المصلحة محددة بحدود الفكر الإنساني مكاناً وزماناً، ولذلك تغيرت التشريعات القائمة على هذه النظريات من جيل لجيل، ومن جماعة إلى جماعة أخرى، ومن فترة حضارية إلى فترة حضارية مختلفة. فالتشريعات التي تناسب أصحاب الإقطاع غير تلك التي تتناسب مع أصحاب رؤوس الأموال.

والتي تتناسب مع ازدهار الصناعة وانتقال الثقل السياسي والاجتماعي إلى أصحابها تختلف عن سابقتها، وهي في الوقت نفسه تختلف عن تلك التي تناسب التطور الاجتماعي في البلاد الصناعية وحصول الطبقات العاملة على حقوق ضمنتها التشريعات التي وقفوا وراءها مؤيدين ومطالبين .

وهكذا تختلف التشريعات لأن مصدرها الإنسان المحدود بحدود الزمان والمكان والوضع الاجتماعي .

التشريعات الإلهية :

أما التشريعات الإلهية فهي تصدر عن الخالق جل وعلا . وقد شاءت إرادته تعالى أن تتدرج هذه التشريعات مع التدرج البشرى، وانتشار المجتمعات البشرية. وهي وإن كانت واحدة في أصولها: وحدانية الله تبارك وتعالى، وقانون الأخلاق الكريمة التي يلتزم بها الناس جميعاً، واليقين بمصير الإنسان إلى ربه، وبين ذلك شئون الحياة وتنظيماتها، إلا أنها كانت تراعي التطور الانساني سعة وانتشاراً ومعرفة. ولذلك كانت شريعة آدم كافية للوضع الاجتماعي الذي صاحب رحلة الانسان الأولى على وجه البسيطة . ثم جاءت شريعة نوح عليه السلام ناسخة التشريعات المؤقتة في شريعة آدم، موسعة نطاق الالتزام فيها متعددة الجوانب، وهكذا تدرجت التشريعات الإلهية حتى وصلت إلى مرحلة النمو الانساني الكامل عند نزول الوحي على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فخوطبت فيها الانسانية جمعاء ﴿ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ ﴾ [٢] ﴿ تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ﴾ [٣] ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ [٤]

وجاء مسك الختام فيها في ذلك الموقف التاريخي الذي اجتمع فيه لرسول الله صلى

---

(٢) سورة الأنعام/١٩ .

(٣) سورة الفرقان/١ .

(٤) سورة الأنبياء/١٠٧ .

الله عليه وسلم أكبر تجمع بشري تشهده عرفات في تاريخها الماضي، حيث احتشد فيها ما يزيد على مائة ألف، ونزل عليه قول الله تبارك وتعالى:

﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾[5]

فكان هذا الإعلان الرباني الخاتم الإلهي على كمال الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لقيادة الإنسانية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

الشـريعة الإسلامية :

وإذا كان الوحي هو السمة الأساسية في شرائع الأنبياء فإن شريعة النبي محمد صلى الله عليه وسلم امتازت بالثوابت التي لا تتغير من جيل إلى جيل أو من بيئة إلى بيئة، كما وضـح فيهـا عنـاصر المرونـة والتيسـير، ورفع الحرج ومراعاة مصالح المجتمع الإنساني. فهي بثوابتها تحول دون التذبذب والتأرجح والخضوع للأهواء والأغراض البشرية، كما أنها بالمرونة التي تتمتع بها تستطيع أن تستوعب المستجدات في المجتمع البشري مهما اختلفت درجة رقيه أو تعقدت علاقاته العامة .

وهذا مرجعه إلى أنها شريعة جاءت من عند الله الذي يعلم من خلق، وما يصلح لما خلق، كما سيتضح ذلك من بحثنا في مصادر الشريعة الإسلامية، تلك المصادر التي اعترف جهابذة الفكر التشريعي الغربي بأنها غنية المادة واسعة الآفاق، قادرة على استيعاب حاجات المجتمع الإنساني في أعلى درجات حضارته الإنسانية .

ومما لا ريب فيه أن الآثار المباركة المترتبة على الصحوة الإسلامية التي تشهدها أمة الإسلام في وقتنا الحاضر أن فاءت كثير من الدول الإسلامية التي تأثرت في تشريعاتها وأنظمتها بالقوانين الأوربية إلى البحث من جديد عن أسس التشريع الإسلامي التي شكلت المجتمعات الإسلامية على مدى ما يزيد على الألف عام.

وقد حفظ المولى جلت حكمته المصدرين الأساسيين لهذه الشريعة الخالدة الباقية

---

(٥) سورة المائدة/٣ .

ما بقيت السموات والأرض من التحريف والتبديل، حتى يرجع المسلمون إليها لتصحيح مسارهم إذا انحرفت بهم السبل.

وقد أسهم رجال العلم في إثراء الشريعة الإسلامية بناء على الأصول العامة التي جاءت في الأصلين الأساسيين فبنوا للأجيال من بعدهم صرحاً عالياً من التفكير التشريعي المستقبلي، مضبوطاً بالقواعد والأصول التي تحفظ للشريعة الإسلامية حدودها ومعالمها الواضحة، حتى لا تضل بهم السبل، كما تعمل على تشجيع روح الاجتهاد والاستنباط حتى تستجيب هذه الأصول للمستجدات في حياة الأمة الإسلامية، بما يحقق صالح الجماعة ويدفعها إلى الرقي والازدهار في غير خروج عن المعنى العام والروح الحقة في شريعة الإسلام.

وفي بحثنا هذا سنتناول أصول هذه الشريعة بالبحث والتجلية لنبين الأسس التي قامت عليها حضارة تشريعية ازدهرت فيها الصناعات والرياضيات والعلوم التجريبية، كما ترسخ فيها الالتزام الأخلاقي الذي يعتبر الأساس المتين للحفاظ على سلامة تطبيق الشرائع.



مصـادر الشريعة الإسـلامية

لا بد لكل قانون من القوانين سواء أكان سماوياً أم وضعياً من مصادر يستقي منها أحكامه، وتستند إليه قواعده، والشريعة الإسلامية قد اعتمدت على مصدر يفوق جميع المصادر الأخرى، وهو الوحي السماوي.

والأصـل لهذا الـوحي هو الكتـاب الكـريم والسنة النبوية المطهرة، فهذان هما المصدران الأصليان للشريعة الإسلامية وبجانبهما مصادر فرعية ترجع إليهما.

ويذكر الأصوليون أن مصادر الشريعة الأصلية والفرعية أو المصادر التبعية هي : كتاب الله العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، والسنـة المطهرة، والإجماع والقياس والاستحسان، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع ، والعرف، وشرع من قبلنا، وقول الصحابي والاستصحاب، والإباحة الأصلية .

وللعلماء طرائق مختلفة في تقسيمها؛ ففريق يقسمها إلى مصادر أصلية وهي الكتاب والسنـة، ومصادر فرعية وهي الباقي، وبعضهم يقسمها إلى مصادر متفق عليها، وهي : الكتاب والسنة والإجماع، ومصادر مختلف فيها وهي الباقي، وبعضهم يقسمها إلى مصادر مستقلة بنفسها في التشريع وهي الكتاب والسنة والإجماع وما يرجع إليها من الأدلة الأخرى كالاستحسان، وإلى مصادر لا تستقل بنفسها في التشريع وهي القياس، وبعضهم يقسمها إلى نقلية وعقلية؛ فالنقلية هي الكتاب والسنة والإجماع ويلحق بها العرف وشرع من قبلنا ومذهب الصحابي، والعقلية هي القياس والمصالح المرسلة وسد الذرائع والاستحسان .

وأرجـح هذه التقسيمات في نظرنا هو التقسيم الأول، وسنتكلم بإيجاز عن هذه المصادر للشريعة التي تبنى عليها أحكامها، ولا يوجد لها مصادر سواها :

١ ـ الكتاب الكريم :

وهو القرآن الكريم، وقد عرفه الأصوليون بتعريفات كثيرة أبرزها : أنه كلام الله تعالى المنَزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم باللفظ العربي المنقول بالتواتر والمكتوب في المصاحف، المبدوء بسورة الفاتحة والمختوم بسورة الناس المتعبد بتلاوته المتحدى بأقصر سورة منه. ويمتاز القرآن بخصائص تميزه عن الكتب السماوية السابقة، وعن السنة الواردة عن الرسول صلى الله عليه وسلم، وهذه الخصائص هي :

١ ـ أن القرآن الكريم قد نزل بألفاظه ومعانيه باللغة العربية من عند الله

٢ ـ أن القرآن الكريم قطعى الثبوت بلا خلاف بين المسلمين .

٣ ـ أنه اشتمل على نظام كامل تناول جميع شئون الحياة المتعلقة بالعقيدة والأخلاق والنظم الاقتصادية الى جانب القواعد التى تنظم حياة جميع الناس بما يحقق المصلحة والعدالة ، ولا يجوز العدول عن القرآن الى غيره من الأدلة أو المصادر إلا إذا لم ينص فيه على حكم الحادثة التى يراد معرفة حكمها .

ونحب أن ننبه هنا إلى أمرين :ـ

الأول : أن دلالة الكتاب الكريم على الأحكام ظنية فى الجملة . بمعنى أن بعض نصوصه تدل على الحكم دلالة قطعية ، والبعض الآخر يدل عليها دلالة ظنية ، فإذا كان لفظ النص لايحتمل إلا معنى واحدا كانت دلالته على الحكم قطعية ، ويبطل الاجتهاد فيه ، وذلك كالآيات الواردة فى المواريث والحدود ، وإن كان اللفظ يحتمل معنى آخر كانت دلالته على الحكم دلالة ظنية ، وكان النص محلا للاجتهاد وذلك كلفظ (قروء) فى قوله تعالى : ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [٦] فإن هذا اللفظ يحتمل معنيين هما الحيض والطهر ، فتكون دلالته على أحد المعنيين بخصوصه ظنية لا قطعية .

---

(٦) سورة البقرة/٢٢٨ .

الثانى : إن طريقة تشريعه للأحكام تتنوع إلى نوعين :-

النوع الأول :- تشريع تفصيلى جزئى ، وقد جاء هذا فى تشريع أحكام العقائد والأخلاق ، وبعض الأحكام العملية الثابتة كأحكام المواريث ونظام الأسرة ، والسر فى ذلك أنها لاتتغير بتغير الزمان أو المكان أو البيئات ، وأن كثيرا من أحكام العقائد لايستقل العقل بأدراكها وحده ، ولذلك تولى الله سبحانه وتعالى بيانها بنفسه على سبيل التفصيل فى الكتاب الكريم ، ويلاحظ أن الأحكام العملية التى جاءت مفصلة فى الكتاب الكريم قليلة بالنسبة لبقية الأحكام العملية وأحكام العقائد والأخلاق .

والنوع الثانى :- تشريع كلى إجمالى صيغ فى مبادىء عامة وقواعد كلية يندرج تحتها كثير من الجزئيات ، مثل قوله تعالى : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ ﴾ [7] قوله تعالى : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾ [8]

وقد جاء هذا النوع فى الأحكام العملية غير الثابتة التى تتغير فيه االمصلحة بتغير الزمان ، وتختلف باختلاف الأماكن والمجتمعات .

٢ ـ السنة المطهرة :-

وهى ما أثر عن النبى صلى الله عليه وسلم بعد بعثته من قول أو فعل أو تقرير .
وتنقسم السنة إلى ثلاثة أقسام :-

١ ـ سنة قولية : وهى الأحاديث التى قالها النبى صلى الله عليه وسلم فى المناسبات المختلفة والأغراض المتعددة ، وتنقسم السنة القولية إلى أحاديث قدسية ، وأحاديث نبوية .

٢ ـ سنة فعلية : وهى ما صدر عن النبى صلى الله عليه وسلم من أفعال كالوضوء والصلاة ومناسك الحج وغيرها .

---
(٧) سورة المائدة/١ .
(٨) سورة النساء/٢٩ .

٣ ـ سنة تقريرية : وهى سكوت النبى صلى الله عليه وسلم عن إنكار فعل أو قول صدر فى حضرته أو فى غيبته وعلم به فأقره ، كسكوته عن إنكار أكل الصحابة من الضب حين رآهم يأكلونه ، فإن ذلك يدل على جواز أكل لحم الضب ومن السنة التقريرية أيضا إقرار النبى صلى الله عليه وسلم بعض النظم التى كان العرب عليها قبل الإسلام ، كإقراره عقود بعض الشركات كالمضاربة وغيرها .

وتنقسم السنة بحسب روايتها ووصولها الينا إلى قسيمن :

١ ـ سنة متواترة : وهى مارواها مجموعة من الرجال عن مثلهم فى كل عصر حتى وصلت إلينا ممن يستحيل اتفاقهم على الكذب . وينقسم الحديث المتواتر إلى قسمين : متواتر لفظى : وهو أن يكون ما يرويه كل واحد متفقا فى اللفظ والمعنى مع ما يرويه الآخر مثل حديث : (من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار)[٩] ومتواتر معنوى وهو أن يكون اللفظ المروى مختلفا ، مع الاتحاد فى المعنى مثل حديث رفع اليدين عند الدعاء .

٢ ـ سنة آحاد : وهى ما رواها عدد من الصحابة عن النبى صلى الله عليه وسلم ورواها عنهم فى العصور التالية عدد لايبلغ حد التواتر حتى وصلت إلينا ، وقد تنوعت سنة الآحاد باعتبار مقدار الثقة فى روايتها إلى أحاديث صحيحة ، وحسنة ، وضعيفة ، كما تنوعت باعتبارات أخرى إلى أحاديث موصولة ، ومنقطعة ، ومرفوعة ، ومرسلة ، وموقوفة وإلى غير ذلك مما هو مقرر فى مصطلح علم الحديث .

وعلى ضوء ما تقدم يتبين لنا أن السنة ظنية الثبوت فيما عدا المتواتر منها ، أما دلالتها فهى فى ذلك مثل الكتاب : بعضها يدل على الحكم دلالة قطعية وبعضها يدل عليه دلالة ظنية . والسنة النبوية مصدر للأحكام وحجة يجب العمل بها بإجماع المسلمين ، وسند الاجماع قوله تعالى : ﴿ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ ﴾[١٠] وقوله تعالى

(٩) أخرجه البخارى في كتاب العلم ، ومسلم فى كتاب الزهد .

(١٠) سورة المائدة /٩٢ .

﴿ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ ﴾[11] وقوله تعالى : ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ ﴾[12] ، وغيرها من الآيات .

منزلة السنة من القرآن :

السنة مع القرآن على ثلاثة أوجه :

أحدها : أن تكون موافقة له من كل وجه ، فيكون توارد القرآن والسنة على الحكم الواحد من باب توارد الأدلة وتظافرها .

الثاني : أن تكون بيانا لما أجمل فى القرآن وتفسيرا له .

الثالث : أن تكون موجبة لحكم سكت القرآن عن إيجابه أو محرمة لما سكت عن تحريمه ، ولاتخرج عن هذه الأقسام ، فلا تعارض القرآن بوجه ما)[13] .

وإذن فمهمة السنة ووظيفتها هى البيان بكافة طرق البيان وأنواعه ، فقد تأتى موافقة للكتاب وتكون حينئذ واردة مورد التأكيد كما في قوله عليه الصلاة والسلام «لايحل مال امرىء مسلم إلا بطيب من نفسه» فإنه موافق لقوله تعالى :

﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ ﴾[14]

وقد تأتى مبينة لمجمل الكتاب كالأحاديث التى بينت كيفية الصلاة وأوقاتها ، وعدد الصلوات فى كل يوم ، وعدد ركعات كل صلاة ، وسائر ما يتعلق بتفاصيل الصلاة ، والأحاديث التى بينت نصاب الزكاة فى كل نوع من أنواع الزكاة ، والمقدار الذى يؤخذ من كل نوع منها ، وكل ما يتعلق بتفاصيل الزكاة ، فإن هذه الأحاديث

---

(١١) سورة النساء/٨٠ .

(١٢) سورة الحشر/٧ .

(١٣) إعلام الموقعين ٢/٢٣٧ .

(١٤) سورة البقرة/١٨٨ .

قد بينت الإجمال الوارد في قوله تعالى : ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [15] الذى لم يتعرض لشىء من هذه التفاصيل وقد تأتى موضحة للمشكل كبيان النبى صلى الله عليه وسلم الخيط الأبيض والخيط الأسود فى قوله تعالى :

﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ﴾ [16]

بأنه بياض النهار وسواد الليل .

وقد تأتى مخصصة للعام كتخصيصه عليه الصلاة والسلام الظلم الوارد في قوله تعالى : ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [17] بأنه الشرك .

وقد تأتى مقيدة للمطلق كتقييده عليه الصلاة والسلام اليد في قوله تعالى :

﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَـٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ﴾ [18]

باليمين .

وقد تأتى ناسخة لحكم ثبت بالكتاب كقوله عليه الصلاة والسلام : «لاوصية لوارث» فإنه ناسخ لوجوب الوصية للوالدين والاقربين الوارد في قوله تعالى :

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [19]

وقد تأتى مثبتة لحكم سكت عنه القرآن فلم يذكره صراحة ، وذلك مثل الاحاديث

---

(١٥) سورة المزمل/٢٠ .

(١٦) سورة البقرة/١٨٧ .

(١٧) سورة الانعام/٨٢ .

(١٨) سورة المائدة/٣٨ .

(١٩) سورة البقرة/١٨٠ .

الدالة على رجم الزانى المحصن ، والشفعة وصدقة الفطر والحد من الخمر ، وتحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها ، وإعطاء الجدة السدس ، وأنه يحرم بالرضاع ما يحرم بالنسب ، وتحريم كل ذى ناب من السباع ، وكل ذى مخلب من الطير إلى غير ذلك من الأحكام .

٣ - الإجماع :

هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعى . فلا يعتبر من الإجماع : اتفاق العوام . واتفاق من لم يبلغ درجة الاجتهاد ، واتفقا أكثر المجتهدين ، واتفاق المجتهدين فى أمة من الأمم السابقة ، واتفاق المجتهدين في عصره صلى الله عليه وسلم ، واتفاق المجتهدين على حكم لغوى أو عقلى أو وضعى فإن كل هذه الاتفاقات لاتعتبر من الإجماع .

ويلجأ إلى الإجماع إذا لم ينص على الحكم في الكتاب الكريم أو السنة النبوية أو نص عليه فيهما ، ولكن كان النص ظنيا فيرفع الإجماع الحكم من الظنية إلى القطعية .

ومن أمثلة الاحكام الثابتة بالإجماع : تحريم زواج المسلمة بغير المسلم ، وتوريث الجد السدس عند عدم الأب مع وجود الإبن .

 وينقسم الإجماع إلى إجماع صريح وإلى إجماع سكوتى :

فالإجماع الصريح هو أن يتفق كل المجتهدين بالقول أو الفعل على حكم شرعى مجتهد فيه ، ولا خلاف فى اعتبار هذا النوع مصدرا من مصادر الفقة ، ويؤيد هذا قوله تعالى ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾ ﴾[٢٠]

---

(٢٠) سورة النساء/١١٥ .

وقوله عليه الصلاة والسلام : «لاتجتمع أمتى على ضلالة»[21]

والإجماع السكوتى هو أن يبدى بعض المجتهدين رأيه في مسألة من المسائل ، ويعلم به باقى المجتهدين في عصره فيسكتون ولا يكون منهم إقرار ولا إنكار ، وذلك كفتوى الخليفة الراشد عثمان رضي الله عنه بتوريث المطلقة في مرض الموت من زوجها ، وهذا القسم الأخير من الاجماع محل خلاف بين الفقهاء هل يمكن اعتباره دليلا أولا والصحيح أنه دليل معتبر ، ولابد للمجتهدين من دليل يعتمدون عليه في الحكم الذى يجمعون عليه ، وهو ما يعرف بسند الإجماع وقد يكون هذا السند من الكتاب العزيز أو السنة المطهرة أو القياس أو المصلحة المرسلة .

فمثال الإجماع المستند إلى الكتاب هو الإجماع على حرمة التزوج ببنت البنت فإنه يستند إلى قوله تعالى ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ ﴾[22]

ومثال الإجماع المستند إلى السنة هو الإجماع على إعطاء الجدة السدس في الميراث فإنه يستند إلى المروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه أعطاها السدس .

ومثال الإجماع المستند إلى القياس هو الإجماع على خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه فإنه كان بالقياس على إمامته في الصلاة ، يدل على ذلك قولهم : رضيه النبى صلى الله عليه وسلم لديننا أفلا نرضاه لدنيانا .

ومثال الإجماع المستند إلى المصلحة المرسلة هو الإجماع على جعل الأراضى المفتوحة ملكا للدولة ، وعدم تقسيمها بين الفاتحين ، وجمع القرآن في مصحف واحد فإن ذلك أساسه المصلحة .

٤ ـ القيـاس :

هو إلحاق أمر لم ينص على حكمه في الكتاب أو السنة أو الإجماع بأمر نص عليه فى

(٢١) رواه الإمام أحمد والطبرانى ، ينظر كشف الخفاء ٤٨٨/٢ .

(٢٢) سورة النساء/٢٣ .

أحدها لاشتراكهما في علة الحكم ، فإذا وجدت حادثة لم ينص على حكمها ، أو يجمع عليه ، ولها شبه بحادثة أخرى قد نص على حكمها ، فإنه يثبت حكم الحادثة المنصوص عليها للحادثة التى لم ينص على حكمها إذا وجدت علة الحكم فيها .

وأركان القياس أربعة : الأصل وهو المقيس عليه ، والفرع وهو المقيس والعلة وهي وجه الشبه بين الأصل والفرع ، والحكم وهو ما أثبته النص في الأصل ومن أمثلة ذلك :ـ

١ ـ قرر العلماء حرمان الموصى له من الوصية إذا قتل الموصى قياسا على حرمان الوارث من الميراث إذا قتل مورثه ، لقوله عليه الصلاة والسلام : «لايرث القاتل» ، وعلة الحرمان هي استعجال القاتل للميراث قبل أوانه بفعل محرم ، فقاس الفقهاء على ذلك قتل الموصى له الموصى فحرموه من الوصية لوجود علة الحرمان وهي استعجال الشيء قبل أوانه بفعل محرم ، فالأصل هو قتل الوارث مورثه ، والفرع هو قتل الموصى له الموصى ، والحكم هو الحرمان من الحق الذى كان ثابتا ، والعلة هى استعجال كل منهما الحق قبل أوانه بفعل محرم .

٢ ـ قرر العلماء عدم جواز الإجارة على الإجارة ، لقوله عليه الصلاة والسلام : «لايبيع أحدكم على بيع أخيه ولايخطب على خطبته حتى يذر»[٢٣] ، فقاس العلماء الاجارة على الاجارة والخطبة على الخطبة والبيع على البيع لوجود العلة وهي إلحاق الضرر بالمستأجر الأول .

والقياس من الطرق التى تدل على أن أحكام الشريعة عامة كلية فالمثال الأول يفيد أن كل من استعجل الشيء قبل أوانه بفعل محرم فإنه يعاقب بالحرمان منه ، والمثال الثاني يفيد أن كل ما يضر بالغير فهو محرم .

٥ ـ الاستحسان :

الاستحسان هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلاف هذا

(٢٣) أخرجه البخارى في كتاب النكاح ، وفي كتاب البيوع ، ومسلم ٩/١٩٨ .

الحكم لوجه أقوى يقتضى هذا العدول ، وهذا الوجه قد يكون ضرورة أو عرفا أو مصلحة . وبيان ذلك أن تطبيق القاعدة الشرعية أو القياس على مسألة معينة ، إذا كان يترتب عليه حرج أو مشقة عدل عن هذه القاعدة أو هذا القياس إلى قاعدة أخرى تطبق على هذه المسألة لرفع الحرج أو المشقة ، وفي الغالب تكون هذه القاعدة هي الضرورة أو العرف أو المصلحة .

فمثال الاستحسان بالضرورة : الحكم بطهارة مياه الآبار في الصحراء رغم ما يقع فيها من روث الحيوان ، على خلاف الحكم في مياة آبار المدن والقرى ، وذلك نظرا للضرورة وعدم إمكان التحرز من وقوع هذه النجاسات في آبار الصحراء إلا بالحرج والمشقة ، لأن الريح تلقى بهذه النجاسات في هذه الآبار دون أن يحول بينها وبين الوقوع حائل من مبان أو أشجار .

ومثال الاستحسان بالعرف إذا خالف قاعدة أو قياسا : الحكم بجواز وقف المنقول الذى جرى به العرف ، كوقف الكتب وآلات الحرب من خيل وسلاح ، مع أن القاعدة في الوقف هي التأبيد ، وهو إنما يتحقق في العقار دون المنقول .

ومثال الاستحسان بالمصلحة : تضمين الأجير المشترك كالخياط إذا هلك الشيء في يده ، فإن تضمينه القيمة استحساناً على خلاف القياس الذى يقتضى عدم التضمين ، لأن المال في يده أمانة والأمين لا يضمن إلا بالتعدى أو التفريط في الحفظ . والقول بالتضمين استحساناً روعى فيه المحافظة على أموال الناس من الضياع نظراً لكثرة الخيانات من العمال والصناع .

والاستحسان في هذه الصور مرجعه في الحقيقة الى قاعدة رفع الحرج ودفع الحاجة ، وهو بهذا يعتبر وسيلة كبرى من وسائل مجاراة الشريعة لحاجات الناس المتجددة ، عندما يصادفهم أمر يقتضى تطبيق بعض القواعد وقوع الناس في الحرج والمشقة[٢٤] .

---

٢٤) المدخل إلى الفقه الإسلامي ـ محاضرات في الشريعة الإسلامية للاستاذ الدكتور عبد العال أحمد عطوه . والمدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للاستاذ الدكتور عبد الكريم زيدان ، ص ٢٠١ بتصرف .

٦ ـ المصالح المرسلة :

المصـالـح المـرسلة أو الاستصلاح هو بناء الأحكام على ما تقتضيه المصلحة ، والمصلحة هي كل منفعة لم يرد دليل معين من الشرع على اعتبارها أو إلغائها ، ولكن يحصل من ربط الحكم بها ، وبنائه عليها جلب مصلحة أو دفع مفسدة ، وهذا أصل قال به الأئمة الأربعة وبنوا الأحكام عليه إذا توفر في المصلحة شروط العلم بها[٢٥] ، وإن كان الأمام مالك بـن أنس رحمه الله قد توسع في بناء الأحكام عليها أكثر من غيره من الأئمة ، وقد بنى الصحابة رضوان الله عليهم كثيرا من الأحكام على المصلحة ، كجمع الصحف المتفرقة فى مصحف واحد فى عهد الخليفة الراشد أبى بكر رضي الله عنه ، وجمع الخليفة الراشد عثمان رضى الله عنه الناس على مصحف واحد ، وإحراق ما عداه من المصاحف ، فإن ذلك قد بنى على المصلحة ، وهي حفظ الدين بحفظ القرآن الكريم ، وكذلك إبقاء أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه الأراضى المفتوحة في أيدى أهلها وفرض الخراج عليها مبنى على المصلحة العامة التى تعود على المسلمين من مورد الخراج في كل عام ، وحين عرض ذلك على مجلس الشورى من الصحابة رضى الله عنهم وافقوه على رأيه وأقروه عليه بعد أن دعوا له بالخير ، ولا سند له ولهم إلا المصلحة ، وهذا إجماع على العمل بالمصلحة ، ولاقيمة لخلاف علماء أهل الظاهر ومن وافقهم ، فإنهم قد ظهروا بعد انعقاد الإجماع واستقراره .

والمصلحة المرسلة طريق مهم من طرق مسايرة الشريعة للحياة في مطالبها المتجددة وحاجاتها المتعددة ، فعن طريق بناء الأحكام عليها يمكن الوصول الى تنظيم الشئون الإدارية العامة ، ومصالح المجتمع كفرض الضرائب على أهل اليسار والغنى ، إذا لم يوجد في بيت المال ما يكفى للإنفاق على المصالح العامة كتجهيز الجيوش ، وبناء الجسـور والقنـاطـر وإنشـاء المدارس والمصانع والمستشفيات ، وكاستحداث النظم

---

(٢٥) والشروط العامة للمصلحة اجمالا هى .

١ ـ أن تكون من المصالح المحققه فلا يصح العمل بها إذا كانت المصلحة متوهمة .

٢ ـ أن تكون المصلحة عامة بمعنى أنها لاتكون قاصرة على شخص معين .

٣ ـ أن تكون المصلحة معقولة بحيث لو عرضت على العقول السليمة قبلتها .

والأوضاع التى تحفظ كيان الدولة وأمنها ، وفرض العقوبات على المخالفين بحسب ماتقتضيه المصلحة وإحداث المؤسسات والوظائف حسب الحاجة إليها .

لكن يجب التنبيه إلى شيء مهم ، وهو أن تقدير المصالح والمفاسد يجب أن يوزن بالموازين الشرعية الدقيقة ، لا بموازين الأهواء والمطامع والشهوات والمصالح الخاصة ، فإن التقدير بذلك يخرج الأحكام عن دائرة الفقة الإسلامى بل عن الشريعة كلها ، إلى دائرة الأحكام والقوانين الوضعية [٢٦] .

٧ ـ سد الذرائع :

الذريعة في اللغة : الوسيلة ، وفي اصطلاح العلماء هي المباح الذى يؤدى إلى مفسدة سواء قصدت هذه المفسدة أم لم تقصد ، وسواء أكانت تصرفا غير مشروع كالربا والرشوة أم كانت الذريعة تؤدى الى مفسدة ضررها محض ، ومعنى سد الذريعة : منع الشارع لها بتحريمها أو بطلانها إن كانت من التصرفات القابلة للصحة والبطلان .

ونتناول فى دراستنا قسمين من أقسام الذريعة :

الأول: ما كان إفضاؤها إلى المفسدة معلوما أو مظنونا ، ويتحقق ذلك بغلبة المفسدة على المصلحة ، وذلك مثل حفر البئر في الطريق العام ليشرب منها الناس والدواب ، فإنه ذريعة إلى هلاكهم بالتردى فيها ومثل بيع العنب للخمر ، فإنه ذريعة إلى الأمر المفسد ، وهو شرب الخمر وهذا القسم مجمع على سده وتحريمه بأدلة كثيرة ، أوصلها ابن القيم في إعلام الموقعين[٢٧] الى تسعة وتسعين دليلا ، منها قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾[٢٨] ، فإن سب الأوثان والأصنام التى يعبدها المشركون أمر مباح في حد ذاته ، لكن لما كان سبها يؤدى إلى أن يسب المشركون رب العالمين وإله الناس أجمعين ، وكان هذا السب

(٢٦) المدخل إلى الفقه الإسلامي للاستاذ الدكتور عبدالعال أحمد عطوه ص ٥٣-٥٦ .

(٢٧) ١٤٧/٣ وما بعدها . والمدخل الى الفقه الإسلامى . عبد العال عطوة ص٥٧ . (٢٨) سورة الانعام/ ١٨٠ .

مفسدة أعظم من مصلحة سب الأصنام ، لذلك منع الله المسلمين من سبها ، ومنها قوله تعالى :

﴿ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ﴾[29] ، فإن مشى المرأة وضربها الأرض برجلها ذات الخلاخيل أمر مباح في حد ذاته ، لكن لما كان يترتب على ذلك إثاره الغرائز الجنسية ووقوع الفتنة بها ، وكانت هذه مفسدة أعظم من مصلحة لبس الخلاخل والمشى بها ، منع الشارع المرأة من ذلك ، ومثل هذا في الحكم تزين المرأة وتعطرها وخروجها بذلك في الطرقات والشوارع أو ظهورها بذلك أمام غير المحارم .

الثاني : ما كان إفضاؤها إلى المفسدة قليلاً أو نادرا ، ويتحقق ذلك بغلبة المصلحة على المفسدة ، كزراعة العنب فإنها قد تفضى إلى عصره وتحويل العصير الى خمر يفسد عقل شاربه ، ولكن هذه المفسدة قليلة بالنظر إلى مصالح زراعته والذريعة في هذا القسم باقية على الإباحة ولا يجوز سدها والمنع منها وذلك بإجماع الفقهاء .

وهذا الأصل من أعظم الأصول التى يساير بها الفقه الإسلامي ما يجد في الحياة من وقائع ، فإن ولي الأمر إذا رأى شيئا من المباحات قد اتخذه الناس عن قصد وسيلة الى مفسدة أو أنه بسبب فساد الزمان ـ أصبح يفضى إلى مفسدة أرجح مما يفضى إليه من مصلحة ، كان له أن يمنعه ويسد بابه .

٨ ـ العـــرف :

هو ما اعتاده جمهور الناس وألفوه من قول أو فعل تكرر مرة بعد مرة ، حتى تمكن أثره فى نفوسهم وتلقتـه عقولهـم بالقبول ، وهو معنى العدة عند بعض العلماء . ولكن جمهور العلماء يرون ـ وهو الحق ـ أن العادة أعم من العرف ، فالعرف أحد نوعى

---

(٢٩) سورة النور/ ٣١ .

العـادة وهي العادة الجماعية ، فكل عرف عادة وليس كل عادة عرفا ، وبهذا يظهر الفرق بين العادة والعرف[٣٠]

كما يختلف العرف عن الإجماع من ناحيتين :

الناحية الأولى : إن المعتبر في تحقق الإجماع هو اتفاق جميع المجتهدين ، ولا دخل لغير المجتهدين فيه ، أما العرف فلا يتحقق إلا باعتياد كل الناس أو أغلبهم سواء في ذلك المجتهدين وغيرهم .

الناحية الثانية : أن الإجماع حجة على جميع الناس أما العرف فإنه حجة على من تعارفوه فقط .

وينقسم العرف إلى أنواع :

أ - ينقسم اولا الى قولى وفعلى :

فالعـرف القولي : هو ما جرى عليه الناس من إطلاق لفظ على معنى خاص بحيث لايتبادر عند سماعه غيره ، كتعارف الناس على إطلاق لفظ الولد على الذكر دون الأنثى مع أن اللغة لاتمنع ذلك ، فقد ورد إطلاقه على الاثنين في قوله تعالى : ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ﴾[٣١] ومثل تعارفهم إطلاق لفظ اللحم على غير السمك مع أن اللغة تجيز إطلاق لفظ اللحم على السمك لقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا ﴾[٣٢] .

والعرف الفعلي : هو ما جرى عليه عمل الناس في بعض البلاد في أمر من الأمور مثل تعارفهم تقديم جزء من المهر وتأجيل باقيه إلى أبعد الأجلين (الطلاق أو الموت) .

---

(٣٠) أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف ص ٩٧ وما بعدها . والعرف والعادة للأستاذ الدكتور أحمد فهمى أبو سنة ص ١٨ وما بعدها ، والمدخل الى الفقه الإسلامى ص ٥٩ .

(٣١) سورة النسـاء/١١ .

(٣٢) سورة النحل/١٤ .

ب ـ **وينقسم ثانيا إلى عام وخاص** :

فالعـــرف العـام : هو ما جرى عليه النـاس جميعـا في جميع البلدان وليس من الضرورى أن يتعـارفوا عليه فى جميع الأزمان ـ كتعارفهم عقد الاستصناع ودخول الحمامات من غير تعيين كمية الماء المستهلك ولا مدة المكث فيه .

والعرف الخاص : هو ماجرى عليه أهل بلد معين أو طائفة معينة من الناس ، كتعارف التجار أن ما يكون به عيب ينقص به الثمن في المبيع وتعارفهم إثبات الديون التى على عملائهم في سجلات خاصة من غير إشهاد عليها .

جـ ـ **وينقسم ثالثا إلى عرف موافق للنص أو الإجماع ، وعرف يخالف أحدهما وعرف مسكـوت عنـه فالعـرف الذي يوافق النص أو الإجماع** كتعارف الناس على مراعاة الكفاءة فى الزواج ، فإنه موافق للنصوص الواردة فى السنة بذلك ، وهذا القسم من الأعراف معتبر ، ولكن الحكم فيه يكون ثابتا بالنص لا بالعرف .

والعـرف الـذى يخالف النص أو الإجماع كتعارف الناس التعامل بالربا وشرب الخمـر ، وهذا القسم من الأعراف غير معتبر ولا قيمة له في بناء الأحكام ويسمى بالعرف الفاسد .

والعرف المسكوت عنه هو العرف الذى لم يرد نص باعتباره أو إلغائه ويسمى هذا العرف بالعرف الصحيح ، وقد اختلف العلماء في اعتبار هذا القسم وجعله مصدرا للأحكام فمنهم من لم يعتبره مصدرا لأن الأحكام إنما تستقى من المشرع وهو الله تعالى أو الرسول صلى الله عليه وسلم فيما يبلغه عن ربه ، ولاتستقى من الناس ، أما جمهور العلماء فقد اعتـبروه مصـدرا يعتمـد عليه في الأحكام ، لأن إهداره يلحق الحرج بأهله ، والحرج منفى عنه بالنص ، وأيضا فقد سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اقتراض الخميرة الشائعة بين الناس فروى أنه قال : ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ، وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح[٣٣] وقوله صلى الله عليه

(٣٣) رواه الامام أحمد في كتاب السنة موقوفا على ابن مسعود رضي الله عنه ، كشف الخفاء ٢ / ٢٦٣ .

وسلم لهند امرأة أبى سفيان : «خذى من مال زوجك ما يكفيك وولدك بالمعروف»[34] . وليس معنى اعتبار العرف مصدرا عند الجمهور أنه مثبت للأحكام عندهم مطلقا ، وإنما يعتمد إذا لم يخالف نصا أو إجماعا .

أما استدلال العلماء على جواز الاستصناع بالعرف ، واستدلال فقهاء الحنفية والإمام مالك وبعض الحنابلة على جواز بيع ثمار البستان التى ظهر بعضها دون بعض وما ماثل ذلك فإن العرف لم يكن دليلا مثبتا لهذه الأحكام في الواقع ، وإنما هو كاشف عن الدليل الحقيقى ، وهو المصلحة ، وإنما معنى اعتبار العرف مصدرا عند جمهور الفقهاء أن يعتد به في الأمور الآتية :-

١ - تطبيق الأحكام المطلقة على الوقائع والحوادث ، أى أنه معيار يلجأ إليه كل من القاضى والمفتى في تحديد وتقدير الإطلاق الوارد في النصوص ، وذلك كما في تقدير النفقة وفي تحديد السبب الموجب لعقوبة التعزير .

٢ - قيام العرف مقام النطق في الدلالة على الإذن أو المنع أو الالتزام أو الشهادة أو القضاء .

٣ - معرفة مايريده الناس من ألفاظ العقود والتصرفات والأيمان ، والشروط التى يشترطونها فيها ، وذلك بالالتجاء إلى عرف الناس القولى في مخاطباتهم .

٤ - ترجيح أحد المذهبين أو الرأيين في المذهب الواحد على الآخر .

٥ - معرفة تمول الأشياء وتقومها بعد أن لم تكن .

٦ - تخفيف الحكم الذى يصدره القاضى أو تشديده .

شروط اعتبار العرف :

لايكون العرف معتبرا عند القائلين به إلا إذا توفرت فيه الشروط الآتية :-

١ - أن يكون مطردا في جميع معاملاتهم أو غالبا فيها .

---

(٣٤) أخرجه مسلم في صحيحه ٤/ ٣٠٤ .

٢ ـ ألا يكون مخالفا لنص أو إجماع مخالفة كلية حقيقية .

٣ ـ أن يكون العرف موجودا عند إنشاء التصرف فلو تجدد عرف آخر بعده ، ثم حدث نزاع بشأن هذا التصرف فإنه يحكم العرف القائم عند التصرف ، ولا عبرة بالعرف الحادث الطارىء ، فلو تزوج شخصان من غير أن يصرحا بتعجيل المهر أو تأجيله وكان عرف بلدهما تعجيل البعض وتأجيل البعض الآخر ، ثم تغير العرف الى تعجيل كل المهر ، وحدث نزاع بين الزوجين بشأن المهر ، فإنه يحكم العرف المقارن لعقد الزواج ولا عبرة بالعرف الطارىء .

٤ ـ ألا يعارضه تصريح بخلافه ، فإذا كان العرف أن يقبض الأب مهر ابنته ثم نهته عن قبضه ، فليس له قبضه بعد النهى اعتماداً على هذا العرف .

مخالفة العرف للنص :

إذا خالف العرف نصا من النصوص التى تفيد حكما ثابتا لايختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة ، ولا باختلاف البيئات والمجتمعات ، ولابتغير الظروف والعادات ، مخالفة حقيقية لا ظاهرية ، ومخالفة كلية كل ما دل عليه النص ، فإنه لا قيمة لهذا العرف ، ويجب إهداره وإلغاؤه وعدم اعتباره ، ومعنى ذلك أنه لايؤثر على النص بحال ، وذلك كتعارف التعامل بالربا ، ولعب الميسر ، وشرب الخمر ، وخروج النساء متبرجات ، أو التعارف على اختلاط الرجال بالنساء في التعليم أو التوظيف ، فإنه مخالف للنصوص التى أثبتت حرمة هذه الأشياء حرمة ثابته لاتتغير بحال ، وبناء عليه فإن هذه الأعراف تعتبر باطلة ولا قيمة لها ، فلا يثبت بها حكم من الأحكام .

اختلاف الأحكام باختلاف الأعراف :

تختلف الأحكام باختلاف العرف ، لأن العرف مادام قد اعتبر مصدرا للأحكام على الوجه الذى بيناه عند استكماله شروط اعتباره ، وما دام العرف يختلف من بلد إلى بلد ومن زمان إلى زمان ، فلابد أن تختلف الأحكام تبعا لاختلافه ، ولهذا أفتى

الفقهاء المتأخرون في سائر المذاهب في بعض المسائل بغير ما أفتى به أئمة مذهبهم ، بل إن الفقيه الواحد يختلف اجتهاده في المسألة الواحدة بسبب اختلاف العرف ، وأبرز مثال لذلك مذهب الشافعي الجديد والقديم ، فإن مذهبه الجديد وضعه بعد إطلاعه على أعراف رآها في مصر وغيرها[٣٥] .

٩ - قول الصحابي :

الصحابي - عند جمهور الأصوليين - من لقى النبى صلى الله عليه وسلم وآمن به ، وقد كان من بين الصحابة رضي الله عنهم مجتهدون قاموا بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم بمنصب الإفتاء والقضاء بين المسلمين ، وكانت لهم فتاوى وأقضية وآراء شرعية في أمور كثيرة ، نقل إلينا منها الشيء الكثير ، وهذه الآراء هي المعروفة بأقوال الصحابة .

وما ذهب إليه الصحابي إذا كان فيما لايدرك بالرأى والاجتهاد حجة ومصدر من مصادر الشريعة لأن الظاهر في مثل هذا أن يكون عن سماع من الرسول عليه الصلاة والسلام ، وهو من قبيل السنة والسنة مصدر من مصادر التشريع بإجماع المسلمين ، وذلك مثل ما روى عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن أقل الحيض ثلاثة أيام[٣٦] التقديرات لاتعرف بالرأى والعقل ، وإنما تعرف بالسماع من الرسول عليه الصلاة والسلام .

واختلفوا في قول الصحابي الصادر عن الرأى والاجتهاد هل يكون حجة على المجتهدين الذين جاؤا من بعده من التابعين وأتباع التابعين ومن بعدهم أو لا ، رأيان

---

(٣٥) العرف للاستاذ الدكتور أحمد فهمى أبو سنة ، والمدخل إلى الفقه الإسلامي للاستاذ الدكتور عبد العال أحمد عطوة .

(٣٦) استنادا إلى مارواه واثلة بن الأصقع أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : (أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة) أخرجه الدارقطنى وفيه راو مجهول نصب الراية ١ / ١٩١-١٩٢ .

للعلماء في ذلك ، والراجح منها أنه ليس حجة ومصدرا ، فيجوز لمن يأتى بعده من المجتهدين أن يخالفه إذا أداه اجتهاده الى ذلك[٣٧] .

١٠ - شرع من قبلنا :

وهي الأحكام التى شرعها الله تعالى للأمم السابقة بواسطة أنبيائه الذين أرسلهم إلى تلك الأمم ، وهـذه الأحكـام على قسمين : الأول : أحكام لم يرد لها ذكر في الكتاب أو السنة ، وهذه لاتكون شرعا لنا بلا خلاف بين الفقهاء ، أى أنها لاتعتبر مصدرا من مصادر الفقه .

الثـاني : أحكـام قصهـا الله تعـالى في كتـابه أو على لسان رسوله عليه الصلاة والسلام ، وهذه الأحكام على ثلاثة أنواع :

١ - أحكام قام الدليل على نسخها ورفعها عنا ، وهذه لاتكون شرعا لنا بلا خلاف .

٢ - أحكام قام الدليل على إقرارها بالنسبة إلينا ، مثل الصيام وقد كان مفروضا على الأمم السابقة ، وقد فرض علينا بقوله تعالى : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾[٣٨] ، ومثل الأضحية ، فقد كانت مشروعـة في شريعة إبراهيم ، وقد شرعت بالنسبة إلينا أيضا ، بقول الـرسول صلى الله عليه وسلم «ضحوا فإنها سنة أبيكم إبراهيم» وهذه تكون شرعا لنا ويلزمنا العمل بها بلا خلاف بين العلماء ، لأنه بإقرارها في الكتاب أو السنة صارت من شريعتنا .

٣ - أحكام ذكرت فى الكتاب أو السنة من غير إنكار لها أو إقرار ، ولم يرد فى شرعنا مايدل على نسخها ورفعها عنا ، كما في أخبار الله تعالى عما شرعه لبنى اسرائيل

(٣٧) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور عبد الكريم زيدان/٢٠٨ .

(٣٨) سورة البقرة/١٨٣ .

في التوراة ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾(٣٩)

وفي هذا النوع خلاف بين العلماء ، فيرى البعض أنه لايكون شرعا لنا ، لأن شريعة كل أمة كانت خاصة بها ، فلا تكون شريعة لنا ، يرى البعض الآخر أنه يكون شرعا لنا ، لأن ذكر الله تعالى أورسوله عليه الصلاة والسلام شيئا من الشرائع السابقة من غير إنكار لها يكون إقراراً ضمنياً لذلك الشيء ، وأنه مشروع بالنسبة إلينا ، وهذا الرأى هو الصحيح .

وشرع من قبلنا ـ بناء على هذا الرأى ـ ليس دليلا مستقلا وأنما هو راجع إلى الكتاب أو السنة(٤٠) .

١١ ـ الاستصحاب :

هو الحكم ببقاء أمر في الزمن الحاضر بناء على ثبوته في الزمن الماضى ، إلى أن يقوم الدليل على تغييره ، ويتنوع إلى ثلاثة أنواع :ـ

١ ـ استصحاب الحكم الأصلى للأشياء هو الإباحة في المنافع والتحريم في المضار ، عند عدم الدليل على خلاف ذلك ، فإن الحكم الثابت للأشياء النافعة للإنسان التى لم يرد عن الشارع فيها حكم معين هو الإباحة والإذن ، كما أن الحكم الثابت للأشياء الضارة التى لم يرد عن الشارع فيها حكم معين هو التحريم ، لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾(٤١)، وقوله عليه الصلاة والسلام : «لا ضرر ولا ضرار»(٤٢) .

---

(٣٩) سورة المائدة/٤٥ .

(٤٠) الأحكام في أصول الأحكام للامدى ١٩٠/٤ وما بعدها ، والمدخل الى الفقة الإسلامي ، أ.د. عبد العال أحمد عطوة .

(٤١) سورة البقرة/٢٩ .

(٤٢) رواه مالك والشافعي عنه عن يحيى المازني مرسلا وأحمد وعبد الرزاق وابن ماجه ، والطبرانى عن ابن عباس رضي الله عنهما وفي سنده جابر الجعفي . كشف الخفاء ٥٠٩/٢ .

فإذا عرض أمر وبحث المجتهد في التعرف على حكمه من الادلة والمصادر فلم يظفر به ، حكم عليه بالحكم الاصلى الثابت للأشياء وهو الإباحة في المنافع والتحريم فى المضار ، وهذا هو ما يعرف بالإباحة الأصلية أو الأصل واعتباره مصدرا هو أرجح الآراء .

٢ - استصحاب العدم الأصلى أو البراءة الأصلية كالحكم ببراءة الذمة من التكاليف الشرعية ومن الحقوق ، حتى يوجد الدليل الذى يدل على شغلها كالالتزام أو الاتلاف ، فإذا ادعى شخص على آخر دينا ولم يقم دليل على إثباته اعتبرت ذمة المدعى عليه بريئة من ذلك الدين لأن الانسان ولد وذمته خالية من الحقوق والتكاليف ، وهذا معنى قولهم : الأصل براءة الذمة ، حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك ، والعمل بهذا النوع محل إجماع بين الفقهاء ، لكن التحقيق أن هذا النوع قاعدة فقهية وليست دليلا ومصدرا .

٣ - استصحاب الحكم الشرعى الثابت عند وجود سببه ، وينقسم إلى نوعين :
استصحاب مستقيم : وهو الحكم بكون الشىء ثابتا في الحال لتحقق ثبوته في الماضى ، ومن أمثلته أن المفقود يعتبر حيا ما لم يقم الدليل على موته ، لأن حياته قبل غيبته متحققة ، والأصل بقاؤها ما لم يقم الدليل على عدمها ، وعلى ذلك لاتوزع أمواله على ورثته ولاتتزوج زوجته بغيره إلى أن تتحقق وفاته .

استصحاب مقلوب : وهو الحكم بكون الشيء ثابتا في الماضى لتحقق ثبوته في الحال ، من غير أن يقوم الدليل على عدمه في الماضى ، ومن أمثلته ما لو انفق الأب شيئا من مال ابنه الغائب ، ثم حضر الابن ، وطالب أباه بما أنفقه ، لأنه كان موسرا وقت الإنفاق ، وادعى الأب أنه كان معسرا ، فتحكم حال الأب وقت النزاع فإن كان موسرا وقت النزاع حكم بأنه موسر وقت الإنفاق ، ووجب عليه رد ما أنفقه ، وإن كان معسرا وقت النزاع حكم بأنه كان معسرا وقت الإنفاق ، فلا يجب عليه رد ما أنفقه .

وقد اختلف في اعتبار هذا النوع مصدرا تثبت به الأحكام ، فذهب الجمهور إلى اعتباره مصدرا لإبقاء ما كان على ما كان ، ويرى بعض الحنفية أنه ليس حجة في ذلك ، وإنما هو حجة في دفع دعوى المدعى فقط وأيا ما كان الأمر فالتحقيق أنه ليس مصدرا ، وإنما هو قاعدة من القواعد الفقهية[٤٣] .

❊❊❊

(٤٣) الأحكام في أصول الاحكام للأمدى ١٧٢/٤ وما بعدها . والمدخل الى الفقه الإسلامي أ.د. عبد العال أحمد عطوة .

القواعد الأصولية وأثرها في التشريع

القواعد جمع قاعدة ، وتطلق في اللغة على أساس البيت ونحوه ، ومن ذلك قول الله تبارك وتعالى : ﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَـٰعِيلُ ﴾[٤٤] .

والقاعدة في اصطلاح الفقهاء : حكم كلى ينطبق على جميع جزئياته أو على أكثرها ، ويمكن بواسطته معرفة أحكام الكثير من الجزئيات التى يندرج موضوعها تحت موضوع القاعدة[٤٥] .

وتمتاز هذه القواعد بالإيجاز في عبارتها ، والدقة في صياغتها ، وعموم معناها ، واستيعابها ، وشمولها لكثير من الفروع الجزئية ، مثل الأمور بمقاصدها ، الضرر يزال ، المشقة تجلب التيسير .

وهذه القواعد الكلية العامة قد جاءت بها الشريعة ، وعليها يقوم الفقه الإسلامى ، غير أن هذه القواعد قد تكون نصوصا قائمة بذاتها لاتختلف في ألفاظها عن اللفظ الذى ورد به النص ، مثل (لا ضرر ولا ضرار) فإن هذه القاعدة نص حديث نبوى ، رواه مالك في الموطأ ، وأخرجه ابن ماجه والدارقطنى في سننهما ، ومثل (الخراج بالضمان) فإنها نص حديث نبوى رواه الإمام احمد في مسنده ، وأصحاب السنن الأربعة عن عائشة ، ومثل (البينة على من ادعى واليمين على من أنكر) ، فإنها نص حديث نبوى رواه الإمام البيهقى في السنن .

وقد تكون النصوص دالة على هذه القواعد بصيغة من صيغ العموم ، أو بطريق القياس عليها ، فمثال الأول : حل كل طيب ، وحرمة كل خبيث الذى يدل عليهما

(٤٤) سورة البقرة/١٢٧ .

(٤٥) أو هي المفاهيم والمبادىء الفقهية التي يتضمن كل منها حكما عاما يعتبر ضابطا لما يندرج تحت موضوعها من جزئيات موجودة في الشريعة إما بألفاظها أو بمعانيها .

قوله تعالى :﴿ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ ﴾[46] ووجوب الوفاء بكل العقود الذى يدل عليه قوله تعالى :

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ ﴾[47] .

ومثال الثاني : مراعاة توثيق كل ما يخشى جحده من عقود وتصرفات ، قياسا على توثيق الدين الوارد في قوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ ﴾[48] .

وقد تكون هذه القواعد مستنبطة من نصوص الكتاب والسنة بطريق من طرق الاستنباط ، بعد استعراض النصوص عامها وخاصها ، ومطلقها ومقيدها ، وناسخها ومنسوخها ، وفى هذه الحالة قد تكون القاعدة مستنبطة من نص واحد ، وقد تكون مستنبطة من أكثر من نص ، كما في قاعدة دفع الحرج فإنها مستنبطة من أكثر من نص كما سيأتى . وكما في قاعدة وجوب سد الذرائع ، فإنها مستنبطة من تسعة وتسعين دليلا كما يقول ابن القيم في إعلام الموقعين[49] .

وتكون القاعدة شاملة للحكم منطبقة عليه معرفة له ولكن يخرج منها بعض الجزئيات بقاعدة أخرى ، فقاعدة اعتبار الرضا في العقود ، منها بيع مال المديون والمحتكر بغير رضاهما بقاعدة أن الضرر الأشد المترتب على عدم رضاهما بالبيع يدفع بالضرر الأخف وهو جبرهما على البيع بدون رضا منهما ، والحكمة من ذلك واضحة وهى تحقيق المصلحة الخاصة أو العامة في ذلك . ومن هذا يظهر أنه لاتناقض بين هذه القواعد العامة لأن المجال الذى تعمل فيه كل قاعدة غير المجال الذى تعمل فيه الأخرى .

---

(٤٦) سورة الاعراف/١٥٧ .

(٤٧) سورة المائدة/١ .

(٤٨) سورة البقرة/٢٨٢ .

(٤٩) ١٤٧/٣ وما بعدها .

وهذه القواعد لها فائدة جليلة في الفقة الإسلامى ، إذ أنها تضبط وتربط الكثير من الفروع الجزئية المختلفة برباط واحد تشترك فيه جميعا ، فيبعد عنها التشتت والتفكك ، وبذلك يسهل على القاضى مهمته في الإحاطة بأحكام الجزئيات الكثيرة ، وفي تكوين ملكة الفقه عنده .

والقواعد الفقهية المتقدمة لم توضع كلها في وقت واحد ، كما توضع النصوص القانونية في وقت معين ، وإنما تكونت مفاهيمها ، وصيغت نصوصها بالتدريج على مرور الزمن من وقت نزول التشريع حتى وقت متأخر من الزمان ، فمنها ما هو نصوص وردت بألفاظها في الكتاب والسنة ، ومنها المستنبط من هذه النصوص وورد بعضه على ألسنة المجتهدين من علماء السلف والخلف ، ومنها ما استنبطه الفقهاء من أهل التخريج والترجيح فى المذاهب المختلفة من أقوال أئمتهم في الأحكام التى أثرت عنهم ، وقد قام هؤلاء بصياغة معظم هذه القواعد وتقعيدها بعد استخراجها من كلام أئمتهم ، وقد مرت هذه القواعد مع مضى الزمن في مراحل من الصقل والتحوير ، وتهذيب الصياغة ، حتى وصلت إلينا على ما هى عليه من الدقة والإيجاز وحسن الصياغة .

وقد قام الفقهاء من جميع المذاهب بجمع هذه القواعد في كتب ومؤلفات خاصة ، وأول من أثر عنه ذلك هو الفقيه أبو طاهر الدبوسى من فقهاء القرن الثالث والرابع الهجرى ، فقد جمع منها سبع عشرة قاعدة منها : الضرر يزول ، اليقين لايزول بالشك ، العادة محكمة ، المشقة تجلب التيسير .

ثم جاء أبوزيد الدبوسى الحنفى المتوفى سنة ٤٣٠هـ وألف كتابه (تأسيس النظر) ، وقد قسمه على ثمانية أقسام ، جعل كل قسم منه خاصا بالأصول التى عليها مدار الخلاف بين إمامين من الأئمة ، وقد اشتمل الكتاب على ست وثمانين قاعدة .

ثم جاء سلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام الشافعى المتوفى سنة ٦٦٠هـ فألف كتابه قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، وهذا الكتاب وإن تضمن قواعد فقهية

كثيرة ، إلا أنه اشتمل على تقسيمات وضوابط أساسية فى موضوعات فقهية كبرى ، فنراه يضع للموضوع الفقهى عنوانا في رأس الفصل ، ثم يقسم الأحكام المتعلقة به ويفصلها تفصيلا فيه كثير من بيان حكمة التشريع ، فهو أشبه بمدخل فقهى قيم ، لكن ذلك لايخرجه في الوقت نفسه عن كونه من كتب القواعد المهمة .

ثم جاء العلامة شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكى الشهير بالقرافى المتوفى سنة ٦٨٤هـ فألف كتابه : الفروق ، بيّن في مقدمته أنه وضعه لبيان الفروق بين القواعد وأنه قد جمع فيه ٥٤٨ قاعدة وأوضح كلا منها بما يناسبها من الفروع ، وهذا الكتاب وإن تعرض لبعض القواعد الأصولية غير الفقهية ، وتعرض لبيان حقائق القواعد ومفاهيمها إلا أنه اشتمل على الكثير من القواعد الفقهية ، فهو بذلك كتاب مهم جدا فى الفروع الفقهية فقط .

ثم جاء أبو الفرج عبد الرحمن بن رجب الحنبلى المتوفى سنة ٧٩٥هـ فألف كتابه القواعد ، تضمن مائة وستين قاعدة ، وختمه باحدى وعشرين فائدة ، وهو على غرار كتاب قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام .

ثم جاء جلال الدين السيوطي الشافعى المتوفى سنة ٩١١هـ ، فألف كتابه الأشباه والنظائر ، وقد اشتمل على قواعد فقهية خالصة .

ثم جاء زين العابدين بن نجيم المصرى المتوفى سنة ٩٧٠هـ فألف كتابه الأشباه والنظائر ، تأثر فيه بكتاب الأشباه والنظائر للسيوطى ، حتى وضعه على غراره ، وقد جمع فيه خمسا وعشرين قاعدة وجعلها نوعين : قواعد كلية وهي ست ، وباقيها أقل منها اتساعا يتفرع عنها بعض قواعد فقهية أخرى .

ثم جاء فقهاء مجلة الأحكام العدلية فوضعوا في مقدمتها مجموعة كبيرة من هذه القواعد ، بلغت تساعا وتسعين قاعدة ، في تسع وتسعين مادة من ٢ إلى ١٠٠ وقد اختاروا هذه القواعد مما جمعه ابن نجيم ومحمد أبوسعيد الخادمى مضافا إليها بعض القواعد الأخرى ، وقد صيغت فيها القواعد الفقهية صياغة فنية دقيقة ، إلا أنه

يلاحظ عليها أنها لم تجعل كل مجموعة من القواعد الخاصة بموضوع واحد في باب على حده ، ولم تجعل القواعد المتقاربة بجوار بعضها ، وإنها سردتها سردا غير مرتب أو مبوب ، كما أن بها بعض القواعد المتحدة في المعنى والموضوع ، مثل قاعدة (يختار أهون الشرين) ، فإنها في معنى قاعدة (إذا تعارضت مفسدتان روعى أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما) ، ولا خلاف بينهما إلا فى اللفظ ، وكذلك وجد بها بعض القواعد المتداخلة ، وإن كان لا ضرر من ذلك لأن بعضها يفيد إطلاق البعض الآخر أو يخصص عمومه ، كذلك يلاحظ عليها أن بها بعض القواعد التى لاتعتبر من القواعد الفقهية ، وإنها تعتبر من القواعد الأساسية الأصولية ، مثل (الأصل في الكلام الحقيقة) و(إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز) ، و(إذا تعذر إعمال الكلام يهمل) . ومع هذه الملاحظات كلها فإن ما بها من قواعد يعتبر أكثر شمولا للقواعد الفقهية مما جاء بغيرها من الكتب .

ثم جاء بعد ذلك الشيخ محمد حسن الشطى الحنبلى المتوفى سنة ١٣٠٧هـ فألف كتابه (توفيق المواد النظامية لأحكام الشريعة المحمدية) وقد اشتملت مقدمة هذا الكتاب على ٢٠٠ مادة ، كل مادة عبارة عن قاعدة فقهية ، ويقول في هذه المقدمة : إن المحققين من الفقهاء قد أرجعوا المسائل الفقهية إلى قواعد كلية ، كل منها ضابط وجامع لمسائل كثيرة ، وقد أوصلها فقهاء الحنابلة إلى نحو ٨٠٠ قاعدة .

ثم جاء الشيخ محمود حمزه مفتي دمشق في عهد السلطان عبد الحميد فألف كتابه **(الفرائد البهية في القواعد والفوائد الفقهية)** جمع فيه القواعد والضوابط والأصول في معظم الأبواب الفقهية ، مما لم يرد له ذكر في المجلة . . فكان آخر و أوسع ما جمع باسم القواعد والأصول الفقهية ، وإن كانت القواعد الكلية بمعناها المتقدم قليلة فيه[٥٠] .

ثم جاء العلامة الشهير الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدى الحنبلى النجدى

---

(٥٠) المدخل إلى الفقه الإسلامى للشيخ الدكتور عبد العال عطوه ص١١٧ وما بعدها .

المتوفى سنة ١٣٧٦هـ وألف كتابه القيم النفيس (**القواعد والأصول الجامعة والفروق والتقاسيم البديعة النافعة**) جمع فيه جملة من القواعد الفقهية النفيسة ، وتولى شرحها بإيجاز وبين بعض الفروق المهمة الدقيقة .

أهم القواعد الفقهية :

يختلف مسلك العلماء في تعيين أهم هذه القواعد ، فالعز بن عبد السلام يرجع الأحكام الفقهية إلى قاعدة واحدة هي : اعتبار المصالح ودرء المفاسد ، ويعين بعض الشافعية أهم هذه القواعد بأنها أربع وهي : اليقين لايزول بالشك ، والمشقة تجلب التيسير ، الضرر يزال ، والعادة محكمة ، وبعض الشافعية يزيد عليها قاعدة خامسة وهي : الأمور بمقاصدها ، ويزيد ابن نجيم في بيان القواعد المهمة على هذه القواعد الخمسة قاعدة سادسة وهى : لاثواب إلا بالنية ، ولعل المراد هنا بالأهم : ما هو الأكثر اتساعاً وشمولا من غيره من القواعد ، ويعتبر كالأركان الأساسية التى يتفرع عنها الكثير من القواعد التى تعتبر أقل اتساعا وشمولا منها . . وهذه أمثلة لأهم القواعد الفقهية :

القاعدة الأولى : الأمور بمقاصدها[٥١]

صح عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : «إنما الأعمال بالنيات»[٥٢] ، ومن أمثلة تطبيق هذه القاعدة وفروعها ما يأتى :

١ ـ لو أخذ أحد لقطة على قصد حفظها وتعريفها ليردها إلى صاحبها متى ظهر ، فإنه يكون أمينا لا ضمان عليه إذا هلكت اللقطة بيده ، بدون تعد منه أو تفريط . ولو أخذها بنيه أن تكون له يكون غاصبا ، فيضمنها إذا هلكت في يده ولو بدون تعد منه أو تفريط .

---

(٥١) الاشباه والنظائر للسيوطى ص٣٧ ط١ عام ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادى والأشباه والنظائر لابن نجيم ص٢٧ .

(٥٢) أخرجه الإمام البخارى من حديث عمر رضي الله عنه .

٢ ـ من قتـل غيره بلا مسـوغ إذا كان عامـدا أى قاصـدا قتله فإنـه يجب عليه القصاص ، أما إذا قتله بدون عمد فإنه لا يجب عليه القصاص وإنما عليه الدية والكفارة .

القاعدة الثانية : اليقين لا يزول بالشك[٥٣] :

أى أن الشك الطارىء لايغير حكم اليقين السابق ، فإذا كان ثبوت شيء متيقنا لايحكم بزوالـه بمجرد طروء الشك بزواله ، إلا إذا قام الدليل على زواله فيحكم بزواله حينئذ ، وهذه القاعدة أصل كبير فى الشريعة ثبتت بالكتاب والسنة والمعقول ، أما الكتاب فقول الله تبارك وتعالى ﴿ وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾[٥٤] .

والحق هنا بمعنى الحقيقة الواقعة مثل اليقين ، وأما السنة فما ثبت أن رجلا شكى إلى رسـول الله صلى الله عليه وسلم أنه يجد الشىء في الصلاة فقال عليه الصلاة والسلام : لاينفتل أو ينصرف حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا[٥٥] .

ومن تطبيقات هذه القاعدة ما يأتى :

١ ـ إذا ثبت عقد بين اثنين ، ثم وقع الشك في فسخ هذا العقد فالعقد قائم لاينفسخ .

٢ ـ لو قال شخص أظن أننى مدين لمحمد بعشرة ريالات لايعتبر هذا إقرارا بالدين لأن براءة الذمة هي المتيقنة فلا تزول بالظن .

(٥٣) الأشباه والنظائر للسيوطى ص٣٦ . والأشباه والنظائر لابن نجيم ص٥٦ .

(٥٤) يونس/٢٦ .

(٥٥) صحيح البخارى ١/٤٦ .

ويتفرع من هذه القاعدة قواعد كثير منها :-

أ - **الأصل بقاء ما كان على ما كان** :

أى إذا ثبت كون الشىء في زمن ما على حال ، فإنه يحكم ببقائه على هذه الحال ، إلا إذا قام الدليل على تغير هذه الحال .

ب - **الأصل براءة الذمة** :

أى أن الراجح في النظر والاعتبار هو أن ذمة الإنسان غير مشغولة بشىء ، لأن الله خلق الإنسان برىء الذمة لاحق لأحد قبله ، وانشغال ذمته لغيره يطرأ بعد ذلك من المعاملات التى يباشرها ، ومن تطبيقات هذه القاعدة ما يأتى :-

١ - لو اختلف المؤجر والمستأجر في مقدار الأجرة ، فقال المؤجر : هي عشرة ، وقال المستأجر بل هي خمسة ، ولا دليل لاحدهما فالقول قول المستأجر ، لأن الأصل براءة ذمة المستأجر من هذه الزيادة وعلى المؤجر إثبات هذه الزيادة بالبينة .

٢ - لو ادعى شخص على آخر أنه استدان منه مالا أو اشترى منه شيئا ، أو أتلف له مالا ، وأنكر المدعى عليه ذلك ، فالقول قول المدعى عليه ، لأن الأصل براءة ذمته ، وعلى المدعى إثبات دعواه بالبينة .

القاعدة الثالثة : لاضرر ولا ضرار(٥٦) :

الضرر إلحاق مفسدة بالغير ، والضرار مقابلة الضرر بالضرر ، ومعنى القاعدة أنه لايجوز لأحد أن يلحق بغيره أذى في ماله أو بدنه أو عرضه لأن ذلك ظلم ، والظلم غير جائز عقلا وشرعا وعرفا ، ولا يجوز لمن ضره أحد أن يوقع ضررا على هذا الضار مقابلة لضرره ، بل عليه أن يرفع أمره الى القضاء لتعويض ضرره ، إذ لو جازت مقابلة الضرر بالضرر من غير تدخل ولى الأمر لسادت الفوضى ، واختل النظام ،

(٥٦) الأشباه والنظائر للسيوطى ص٣٧ والأشباه والنظائر لابن نجيم ص٨٥ .

والقاعدة عامة في نفى كل ضرر وكل ضرار ، ولكن المراد هو الضرر الفاحش مطلقا ، والضرر الذى ينشأ من فعل المرء أمر غير مشروع ، أما الضرر غير الفاحش الذى ينشأ من فعل شيء مشروع فليس بممنوع ، كما لو بنى أحد في ملكه بناء سد به نافذة من نوافذ جاره ، وكذلك الممنوع في مقابلة الضرر بالضرر هو المقابلة بغير حق ، أما إذا كانت هذه المقابلة حقا معترفا به فى الشرع فليست ممنوعة ، كما فى العقوبات التى تنزل بالمجرمين ، فإن إنزال العقوبة بهم مقابلة مشروعة لضررهم ، ردعا لهم وزجرا لغيرهم ، وهذه المقابلة حق لولى الأمر ، ولايقوم بها المعتدى عليه ، وهذا في الجناية على النفس والأطراف ، أما الجناية على الأموال بإتلافها فلا يجوز أن تقابل بإتلاف مال الجانى ، لأن ذلك تسويغ للضرر بدون منفعة ، والتشريع الواجب هو تضمين المتلف قيمة ما أتلف أو مثل ما أتلف ، فإن فيه نفعا بتعويض من وقع عليه الضرر ، وتحويل الضرر إلى جانب المعتدى ، وتخصيص العموم في هذه القاعدة مفهوم من الأحكام والقواعد الأخرى المقررة في الشريعة .

وهذه القاعدة بلفظها نص حديث نبوى فى رتبة الحسن رواه مالك في الموطأ وأخرجه ابن ماجه والدارقطنى في سننهما ، وهذه القاعدة من أركان الشريعة ، وتشهد لها نصوص كثيرة في الكتاب والسنة وهي أساس لمنع الفعل الضار ، وأساس في تعويض الضرر المالى والعقوبة ، كما أنها أساس لمبدأ الاستصلاح في جلب المصالح ودرء المفاسد ، وهي أصل من الأصول الكبرى التى يعتمد عليها الفقهاء في استنباط الأحكام الشرعية للوقائع المختلفة .

ومن تطبيقات هذه القاعدة ما يأتى :

١ ـ ليس لصاحب الطريق الخاص إقفاله ، لأن ذلك يلحق ضررا بالمارة في الطريق العام .

٢ ـ لو اشترى شخص عينا وأجرها ، ثم اطلع على عيب قديم فيها ، فإن ذلك يعتبر عذرا يسوغ له فسخ الإجارة ، ليتمكن من رده على بائعه إزالة للضرر عن نفسه .

ويتفرع عن هذه القاعدة قواعد كثيرة منها :

أ - الضرر يدفع بقدر الإمكان : ومن تطبيقات هذه القاعدة أنه إذا كانت نافذة أحد تطل على نساء جاره كلف بغطائها بستار يمنع من النظر .

ب - الضرر يزال : ومن تطبيقات هذه القاعدة أنه إذا كان لأحد مجرى ماء يمر من أرض غيره ثم تشقق المجرى وفاض الماء ، كلف صاحب المجرى بترميمه دفعا للضرر عن مالك الأرض .

جـ - الضرر لايزال بمثله : ومن تطبيقات هذه القاعدة أنه إذا طلب أحد الشركاء قسمة الملك المشترك الذى لايقبل القسمة . لا يجاب لطلبه ، لأنه يترتب على هذه القسمة ضرر ، فلا يدفع ضرر الشركة بإحداث ضرر القسمة وإنما يدفع بقسمة المهايأة أو ببيع الملك المشترك وقسمة ثمنه .

د - إذا تعارضت مفسدتان روعى أعظمها ضررا بارتكاب أخفهما : ومن تطبيقات هذه القاعدة جواز شق بطن المرأة الميته لاخراج الجنين إذا كانت ترجى حياته وجواز السكوت عن إنكار المنكرات إذا ترتب على إنكارها ضرر أعظم .

هـ - يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام : ومن تطبيقات هذه القاعدة أنه لو كان لأحد جدار على الطريق العام ومال بحيث يخشى انهدامه فإنه يجبر على هدمه دفعا للضرر العام .

و - درء المفاسد أولى من جلب المصالح : ومن تطبيقات هذه القاعدة أنه يمنع الجار من التصرف في ملكه تصرفا يضر بجيرانه كاتخاذ معصرة أو فرن يؤذيان الجيران بالرائحة والدخان .

القاعدة الرابعة : المشقة تجلب التيسير[٥٧] :-

المراد بالمشقة التى تجلب التيسير المشقة التى تتجاوز الحدود العادية ، وهي التى

(٥٧) الأشباه والنظائر للسيوطى ص٣٦ والأشباه والنظائر لابن نجيم ص٧٥ .

تضيق بها الصدور ، وتستنفذ الجهود ، فإذا ظهرت مشقة بهذا المعنى في أمر من الأمور أتى الشرع بالحكم الذى يهون هذه المشقة ويسهلها .

وهذه القاعدة من القواعد الخمس الكبرى التى تعتبر من أسس الشريعة في جميع المذاهب الفقهية ، ومن سندها في القرآن قوله تعالى ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾[58] وقوله ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾[59] وقوله : ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾[60] ومن السنة قول الرسول صلى الله عليه وسلم : (إن الله وضع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) وقوله : (وبعثت بالحنيفية السمحة) .

أسباب التخفيف والتيسير في الأحكام :

أسباب التخفيف والتيسير في الأحكام سبعة : العسر ، الإكراه ، المرض ، النسيان ، السفر ، الجهل ، النقص المادى و المعنوى في الإنسان .

ومن تطبيقات هذه القاعدة أن بيع المال بعد رؤية نموذجه مسقط لخيار الرؤية ، إذ لو بقى الخيار إلى أن يرى كل المبيع لتوقف الكثير من معاملات البيع خصوصا في الكميات الكبيرة ، وعلى الأخص إذا كان المال في بلد غير بلد المشترى .

ويتفرع من هذه القاعدة قواعد كثيرة منها ما يأتى :

أ - الضرورات تبيح المحظورات : ومن تطبيقات هذه القاعدة إنه يجوز كشف الطبيب على عورات الأشخاص إذا توقف على ذلك علاجهم ، وأنه إذا هجمت دابة على شخص ولم يستطع التخلص من شرها إلا بقتلها فله قتلها .

---

(٥٨) سورة البقرة/١٨٥ .

(٥٩) سورة النساء/٢٨ .

(٦٠) سورة الحج/٧٨ .

ب ـ الضرورات تقدر بقدرها : ومن تطبيقات هذه القاعدة أنه إذا احتيج لمداواة العورة ، يكشف الطبيب عليها بمقدار ما يحتاج إلى العلاج فقد ، وبالنسبة إلى المرأة لايجوز أن يطلع على عورتها للتطبيب أو التوليد رجل إذا وجدت امرأة تحسن ذلك ، لأن اطلاع الجنس على جنسه أخف ضررا .

جـ ـ الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة ومن تطبيقات هذه القاعدة جواز دخول الحمام بأجر معلوم ، مع أن مدة المكث فيه مجهولة ومقدار الماء ووسائل التنظيف الذى يستهلكه المستحم مجهول ، لأن الحاجة تدعو إلى ذلك ، وإجازة عقد السلم مع أن المبيع معدوم وقت العقد لحاجة المتعاملين إلى النقود .

القاعدة الخامسة : العادة محكمة[٦١] .

المراد بالعادة في هذه القاعدة العرف بنوعيه القولى والعملى ، ومعنى القاعدة أن العرف يجعل مصدرا لإثبات أحكام لم يرد بها نص . أى أنه يعتد به فى الأمور التى سبق ذكرها بصفحة ١٨ .

ومن تطبيقات هذه القاعدة :

إن لايلزم المستأجر إطعام الأجير إلا إذا كان عرف البلدة يقضى بذلك .

ويتفرع من هذه القاعدة قواعد كثيرة منها :

أ ـ عمل الناس حجة يجب العمل به ومن تطبيقات هذه القاعدة ، أنه إذا وكل أحد شخصا للخصومة عنه ولم يشترط له أجرة ، فإن كان الوكيل ممن اتخذ الوكالة في الخصومة حرفة كان له أجر المثل ، لأن التعامل جرى على ذلك ، وإن لم يكن ممن اتخذ الوكالة في الخصومة فإنه يكون متبرعا لا أجرة له .

---

(٦١) الأشباه والنظائر للسيوطى ص٣٧ والأشباه والنظائر لابن نجيم ص٩٣ .

ب ـ العبرة للغالب الشائع لا للنادر : ومن تطبيقات هذه القاعدة أنه يحكم بانتهاء مدة الحضانة للطفل الذكر ببلوغه سبع سنين ، وللأنثى ببلوغها تسع سنين ، لأن الغالب أن الطفل إذا وصل إلى هذه السن فإنه يستغنى عن حضانة النساء .

جـ ـ المعروف عرفا كالمشروط شرطا ومن تطبيقات هذه القاعدة أنه إذا دفع القماش إلى الخياط ليخيطه ثوبا فعليه الخيوط والأزرار وسائر ما يحتاج إليه الثوب ، لأن هذا هو المعروف بين الناس ، وأنه لو باع أحد التجار بضاعة من غير أن يصرح بكون الثمن حالا أو مؤجلا ، وكان عرف التجار جاريا بكون الثمن مؤجلا إلى مدد معروفة بينهم فإن البيع الواقع يعتبر مؤجلا إلى تلك المدد .

***

أسس التشريع العامة في الشريعة الإسلامية[٦٢]

يقوم التشريع فى الشريعة الإسلامية على ثلاثة أسس هى : التيسير ورفع الحرج ، تحقيق مصالح الناس جميعا ، تحقيق العدالة بين الناس جميعا ، وهذه كلمة عن كل واحد من هذه الأسس الثلاثة :ـ

١ ـ التيسير ورفع الحرج :

تتميز تكاليف الشريعة الإسلامية بحقيقة بارزة هي السهولة والتيسير ورفع الحرج ، فهي في حدود قدرة المكلف واستطاعته ، ولاتشتمل على شىء من المشقة التى تضيق بها الصدور ، وتستنفذ الجهود ، ومن أدلة مراعاة هذا الأساس في التشريع الإسلامي قول الله تبارك وتعالى : ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[٦٣] وقوله ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[٦٤] وقوله صلى الله عليه وسلم أنه ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما ، وتبدو مظاهر هذا التيسر فيما يأتى :

أ ـ رفع التكاليف الشاقة من الشريعة الإسلامية التى كانت مفروضة على اليهود ، مثل تحريم لحوم بعض الحيوانات وشحومها ، ومجالسة الحائض ، والعمل يوم السبت وغيرها .

ب ـ قلة التكليف ، فإن التكاليف في الشريعة الإسلامية قليلة جدا بحيث يسهل على كل مكلف القيام بها من غير عنت ولا إرهاق ، فالعبادات التى كلف بها

(٦٢) المدخل إلى الفقه الإسلامي للأستاذ الدكتور عبدالعال عطوه ص١٠٣ وما بعدها .

(٦٣) سورة البقرة/١٨٥ .

(٦٤) سورة الحج/٧٨ .

الإنسان سهلة ميسورة في عددها وكيفية أدائها ، فالواجب على المكلف خمس صلوات في اليوم والليلة ، وصوم شهر من اثنى عشر شهرا في السنة ، وأداء الحج مرة واحدة في العمر لمن استطاع إليه سبيلا وإخراج ربع العشر في الزكاة ، كما أن المحرمات التى منع منها الشارع قليلة بالنسبة للمباحات التى أحل تناولها ، ولذلك نجد القرآن الكريم في بيان المحرمات يذكر الاصناف المحرمة واحدا واحدا نظرا لقلتها بينما يذكر ما يحل ويباح في عبارات عامة نظرا لكثرة ما ينطوى تحتها من أصناف ، ومثال ذلك قوله تعالى في بيان تحريم المطعومات ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾[65] الآية فيذكر المحرمات واحدة واحدة ، أما في بيان الحِلْ فإنه يقول ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾[66] .

جـ - الترخيص في حالة المشقة والأعذار رفعا للضرر ، وهذا الترخيص أنواع : فقد يكون بتخفيف العبادة مثل الترخيص بالصلاة قاعدا لمن لم يستطعها قائما ، ومثل قصر الصلاة للمسافر .

وقد يكون بتأخير العبادة مثل إباحة الفطر في رمضان لمن يشق عليه كالمسافر والمريض مع قضائه عند القدرة .

وقد يكون باسقاط العبادة مثل إسقاط الصلاة عن الحائض والنفساء .

وقد يكون باستبدال العبادة بما هو أيسر منها مثل استبدال الوضوء بالتيميم عند فقد الماء أو خوف المرض .

وقد يكون بإباحة المحرم عند الضرورة مثل جواز الأكل من الميتة عند الاضطرار .

وقد يكون برفع الإثم والعقاب وذلك عند الخطأ والنسيان مثل رفع الإثم الاخروى ، والعقاب الدنيوى عن القاتل المخطىء .

---

(٦٥) سورة المائدة/٣ .

(٦٦) سورة المائدة/٤ .

د ـ التدرج في التشريع : وهذا التدرج يتنوع إلى نوعين :ـ

النوع الأول : تدرج في إنزال الشريعة كلها حيث وردت منجمة مفرقة على مدى الزمن الذى قضاه الرسول صلى الله عليه وسلم في تبليغ أحكام هذه الشريعة من بدء الرسالة حتى نهايتها .

النوع الثانى : تدرج في تشريع الحكم الواحد ، فقد كان التشريع أحيانا لايأتى بالحكم مرة واحدة ، وإنما يأتى على فترات ليمهد الحكم في كل مرة النفوس ، والأذهان إلى قبول الحكم في المدة التى تليها فلا يكون تكليفهم بشىء لم يألفوه مقيدة لحريتهم دفعة واحدة مما يجعلهم ينفرون من قبوله وامتثاله والتسليم به والإذعان له ، ومن أمثلة ذلك التدرج في تحريم الخمر[٦٧] .

٢ ـ تحقيق مصالح الناس جميعا :

المراد بالمصالح : المنافع التى تحقق للناس الخير والصلاح ، وتدرأ عنهم الشر والفساد في الدنيا والآخرة ، أفرادا وجماعات في كل زمان ومكان ، وتنقسم المصالح الى قسمين مصالح عامة ومصالح خاصة .

فالمصالح العامة : هي التى تحقق النفع أولا وبالذات لكل الأمة أو معظمها ، وذلك كالمال العام فإنه ملك لبيت المال ونفعه يعود إلى الأمة كلها في سائر المجالات المختلفة من الدفاع ، والتعليم ، وإقامة المستشفيات وسائر المصالح العامة ، وكذلك العقوبات على الجرائم الضارة بالمجتمع ، فإن كل ذلك لتحقيق مصالح عامة لاتخص فردا معينا بالذات .

أما المصالح الخاصة فهي التى تحقق النفع أولا وبالذات للإفراد وإن ثبت النفع

---

(٦٧) كما في قوله تعالى ﴿يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما أثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما﴾ البقرة : ٢١٩ ، ثم نزل قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ماتقولون﴾ النساء :٤٣ ، ثم نزل قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب إلى قوله تعالى فهم أنتم منتهون﴾ المائدة : ٩٠ـ٩١ .

للجماعة فباعتبار أنها تتألف من الأفراد كحفظ كل انسان ماله وصحته وأولاده وداره وأهله وما تستدعيه حاجته من المعاملات المختلفة كالبيع والإجارة والرهن وغيرها فإن النفع في هذه كلها ثابت أولا للفرد ثم بانتفاع الفرد تنتفع الجماعة .

وقد جاءت الشريعة الإسلامية لتحقيق المصالح الحقيقية للناس جميعا ، لا فرق بين فرد وفرد ، وجنس وجنس ، وأمة وأخرى ، فلا تطلب فعلا أو تبيحه ولاتصحح تصرفا إلا لأنه يحقق منفعة للناس في الدنيا والآخرة ولاتنهى عن فعل أو تبطل تصرفا إلا لما فيه من درء المفاسد والشرور عنهم .

ومن هنا كان لكل حكم حكمة[٦٨] دعت إلى تشريعه ، وهذه الحكمة تظهر كثيرا للفقهاء المجتهدين ، وقد تخفى عليهم في بعض الأحيان كما في عدد الصلوات والركعات ومقادير الزكاة .

والدليل على أن الشريعة الإسلامية تحقق مصالح الناس جميعا قول الله تبارك وتعالى ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾[٦٩] والمراد بالرحمة الشريعة التى أرسل بها وهى لاتكون رحمة إلا إذا حققت للناس مصالحهم ، وعادت عليهم بالنفع العميم فى الدنيا والآخرة ،ويدل لذلك أيضا قول الله تعالى ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾[٧٠] فإن المراد من النور المصالح والمنافع التى تعود على الناس بالخير العميم، ومن ذلك أيضا قول الله تعالى ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِ﴾[٧١]

---

(٦٨) الحكمة : هي المصلحة أو المنفعة المترتبة على تشريع الحكم التى تعود إلى العباد في الدنيا والآخرة أوهي وصف ظاهر منضبط يصلح أن يكون غرضاً للشارع من شرع الحكم وهي غيرالعلة ، فإن العلة هي الوصف الذى يبنى عليه الحكم ، ويدور معه وجودا وعدما ، أما الحكمة فهي المصلحة الناشئة من بناء الحكم على هذه العلة ، وذلك مثل قصر الصلاة في السفر فإن العلة فيه هي السفر أما الحكمة فهي دفع المشقة .

(٦٩) سورة الانبياء/١٠٧ .

(٧٠) سورة ابراهيم/١ .

(٧١) سورة الحديد/٢٥ .

إلى غير ذلك من الآيات التى تدل دلالة قاطعة على أن المقصود من أحكام الشريعة هو تحقيق مصالح الناس ولا ريب فى ذلك. فإن المشرع هو الله العليم بمصالح الناس الحكيم فى تدبير أمورهم بما يحقق لهم هذه المصالح على أكمل وجه وأوفاه.

ومن المظاهر التى يبدو منها هذا الأساس واضحا جليا ما يأتى :

١ - وجود النسخ في الشريعة وقت نزولها في عصر الرسالة ، فقد ينزل التشريع بحكم لموافقته مصالح الناس وقت تشريعه ، ثم تزول هذه المصلحة في وقت متأخر فيأتى التشريع بحكم آخر يحقق للناس مصلحتهم المتجددة ، ويبطل الحكم الأول ، وأمثلة النسخ كثيرة في القرآن والسنة .

منها أن عدة المتوفى عنها زوجها قد جعلها الشارع فى أول الأمر عاما كاملا ، وقد جاء ذلك في قوله تعالى ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾[٧٢]

وقد كان هذا الحكم مناسبا في أول التشريع لما كان عليه العرب في الجاهلية من حبسهم زوجة المتوفى وقتا طويلا قد يمتد إلى آخر حياتها تلبس فيه شر ثيابها ، وتكون فيه على أسوأ حال في مظهرها ، فلو شرعت العدة في أول الأمر أقل من عام لنفرت منها نفوسهم ، ولما أذعنوا لها فناسب إلا تكون العدة أقل من العام ، لكن لما اطمأنت نفوسهم بالحكم بعد مدة من تشريعه ، وكانت المصلحة في تقليل مدة العدة ، لذلك نسخ الشارع تحديد العدة بالعام ، وأتى بتشريع آخر يحددها بأربعة أشهر وعشرا في قوله تعالى﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾[٧٣] .

---

(٧٢) سورة البقرة/٢٤٠ .

(٧٣) سورة البقرة/٢٣٤ .

منهـا نسـخ وجوب الوصية للوالدين والاقربين ببيان نصيب كل وارث ، ونسخ عقوبة الزناة من النساء بالإمساك في البيوت وللرجال بالإيذاء برجم المحصن وجلد البكر ونسخ وجوب التوجه في الصلاة إلى بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة . ومن أمثلة النسخ في السنة الإذن بزيارة القبور بعد المنع منها .

٢ ـ تحريم كل أمر يكون ضرره أكثر من نفعه ، ولهذا حرم الخمر لأن ضرره بإفساد العقل أكثر من منفعة الربح للتاجر ، واللذة للشارب وحرم الربا لأن ضرر أكل أموال الناس بالباطل ، وإفساد المجتمع أكثر من منفعة الربح التى تعود على المرابى ، وحرم الزنا لأن ضرر اختلاط الانساب وضياعها أكثر من اللذة الوقتية التى يشعر بها الزانى ، وهكذا سائر المحرمات بنت الشريعة تحريمها على أساس أن ضررها أكثر من نفعها .

٣ ـ ترجيح مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد عند التعارض ، فإن الضرر الذى يلحق الجـماعـة أشـد من الضرر الـذى يلحق الفرد ، ولهذا منعت الشريعة الاحتكار وتلقى الركبان ، أى تلقى السلع وشرائها ممن يجلبونها قبل أن يدخلوا بها إلى المـدينـة ، وأجـازت لولى الأمر ان ينزع الملك الخاص للمنافع العامة كتوسيع الطرق ، وإنشاء المدارس والمستشفيات والمقابر ونحوها ، وهذا يبرز لنا أيضا ما تحرص عليه الشريعة من تحقيق مصالح الناس .

٤ ـ اعتبـار الشريعـة للعـرف ، فإن اعتبـار العـرف دليل على مراعـاة الشريعـة للمصالح ، لأن العرف دليل حاجة الناس للشىء المتعارف عليه ، فهو يحقق مصالحهم ، فمن أجل ذلك تغيرت الأحكام تبعا لتغير العرف الذى تغيرت به المصلحة .

٥ ـ عدم تفصيل الأحكام التى تتغير مصالحها وتختلف باختلاف الأزمان والأماكن والمجتمعات ، والاقتصار في بيانها على قواعد عامة كلية صالحة للتطبيق في جميع الظروف ، يدل على قصد الشريعة تحقيق المصالح للناس في جميع الحالات ،

وذلك ليطبق ولاة الأمور هذه القواعد العامة في كل زمان ومكان ، حسبما تقتضيه المصلحة في كل زمن ومكان ومجتمع ، فالشريعة مثلا قررت نظام الشورى في الحكم لقوله تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾[٧٤] وقوله : ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾[٧٥] ولكنها لم تفصل كيفيتها ونظامها ، وأهل الشورى وكيف يختارون ، وموقف الهيئة الحاكمة عند اختلاف المشيرين ، وغير ذلك من التفاصيل لأن هذه التفاصيل تختلف المصلحة فيها باختلاف الزمان والمكان والبيئة ، فتركت ذلك إلى أولياء الأمور ليطبقوها بما يحقق مصلحة الأمة على اختلاف العصور ، وهذا يدلنا دلالة واضحة على تحقيق الشريعة لمصالح الناس .

٣ ـ تحقيق العدل بين الناس جميعا :

من أهم الأسس التى يقوم عليها التشريع الإسلامى تحقيق العدل بين الناس جميعا ، بإعطاء كل ذى حق حقه ، ووضع كل شيء في موضعه ، لا فرق في ذلك بين شريف ووضيع ، ولا بين قريب وغريب ، ولا بين جنس وجنس ، الناس كلهم في نظر الإسلام سواسية كأسنان المشط ، لا فضل لعربى على عجمى ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى ، والقرآن الكريم يدعو للعدل ويأمر به ، ويعد بالإثابة عليه في نحو من عشرين موضعا من آياته ، وينفر من الظلم ويتوعد عليه بالعقاب الشديد في نحو ٣٠٠ موضع ومن الآيات في ذلك قول الله تبارك وتعالى : إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ ﴾[٧٦] ويقول: ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾[٧٧] ويقول : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾[٧٨] ويقول : ﴿ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ﴾[٧٩] .

---

(٧٤) سورة آل عمران/١٥٩ . (٧٥) سورة الشورى/٣٨ . (٧٦) سورة النحل/٩٠ .
(٧٧) سورة النساء/٥٨ . (٧٨) سورة المائدة/٨ . (٧٩) سورة الانعام/١٥٢ .

وكذلك السنة النبوية فإنها زاخرة بالأمر بالعدل والنهى عن الظلم والتنفير منه ، فمن ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم : «اتقوا الله واعدلوا بين اولادكم» وقوله : «إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد ، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها» .

وقد سار الخلفاء الراشدون وسلف الأمة الصالح على هذا الأصل فاستقامت لهم الحياة ، وسعد بذلك المجتمع ، فهذا أبو بكر رضي الله عنه يقول في أول خطبة له حين ولى الخلافة : «الضعيف فيكم قوى عندى حتى أرد عليه حقه إن شاء الله ، والقوى فيكم ضعيف عندى حتى آخذ الحق منه إن شاء الله» ، ويكتب عمرابن الخطاب إلى أبي موسى الاشعرى رضى الله عنهما قاضيه على البصرة : «آس بين الناس في مجلسك وفي وجهك وقضائك ، حتى لايطمع شريف في حيفك ، ولاييأس ضعيف من عدلك» ، وكان إذا نهى الناس عن شيء جمع أهله فقال : «إنى نهيت الناس عن كذا وكذا ، وإن الناس ينظرون إليكم نظر الطير إلى اللحم وأقسم بالله لا أجد أحدا منكم فعله إلا ضاعفت العقوبة عليه» والعدل بين الناس الذى جاءت الشريعة لتحقيقه عام في كل شيء ، فهو مطلوب في القول والفعل وفي الولاية على أمور الناس من حكم وقضاء وإدارة وقيادة وغيرها ، وفي فرض الضرائب وجبايتها وصرفها وفي وجوهها الصحيحة ، وفي رعاية الزوجة والأولاد والخدم وفي كل شأن من شئون الحياة .

على أن أسس التشريع الإسلامى لاتنحصر في هذه الأمور الثلاثة بل هي كثيرة جدا تضمنتها واستوعبتها القواعد الفقهية ، من ذلك الشورى ، والرجوع في معضلات الأمور الى أهل الرأى والخبرة والبيعة ، ومسئولية أولى الأمر ، والحرية وأداء الأمانات الى أهلها والاعتدال في كل الأمور ورعاية الحقوق لأصحابها ، وغير ذلك مما تضمنته القواعد الفقهية .

***

الاجتهـــاد

الاجتهاد في اللغة : بذل الجهد واستفراغ الوسع في[80] تحصيل عمل من الأعمال ، ولايستعمل لفظ الاجتهاد إلا فيما فيه مشقة وتعب ، فيقال اجتهد في حمل الأثقال .

أما في اصطلاح الأصوليين : فهو عبارة عن بذل الفقيه وسعه في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية[81] ، والفقيه الذى يقدر على استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية هو المجتهد ، أما من يحفظ الفروع الفقهية من غير قدرة لديه على استخراج الأحكام من الأدلة فلا يسمى فقيها ولا مجتهدا عند الأصوليين ، وإن كان قد استقر الأمر عند المتأخرين من الفقهاء على اعتباره فقيها في اصطلاحهم .

والمجتهد باعتبار موضوع الحادثة المجتهد فيها نوعان[82] :

١ - مجتهد مطلق : وهو الذى تكون له الملكة على استنباط الحكم من الأدلة في كل حادثة تعرض له ، مثل الخلفاء الراشدين وكبار الأئمة من السلف والخلف .

٢ - مجتهد مقيد : وهو الذى تكون لديه ملكة في استنباط الأحكام من الأدلة في بعض الحوادث دون البعض الآخر ، كمن يجتهد في التوثيقات والشروط والعقود دون سائر الموضوعات .

ولكى يكون المجتهد مطلقا يجب أن تتوفر فيه الشروط الآتية :

١ - أن يكون عالما بكتاب الله عز وجل ، إذ هو الأصل في التشريع ولايشترط معرفته

---

(٨٠) لسان العرب لابن منظور مادة جهد جـ٣ ص١٣٣ بتصرف .

(٨١) المستصفى للغزالى جـ٢ ص٣٥٠ وروضة الناظر لابن قدامه ص١٩٠ بتصرف .

(٨٢) إعلام الموقعين لابن القيم جـ٤ ص٢١٢ والمدخل إلى مذهب الامام أحمد لابن بدران ص١٨٤ بتصرف .

لجميع آيات الكتاب الكريم ، بل يكفى أن يكون عالما بالآيات التى تتعلق بالأحكام الشرعية العملية[٨٣] .

٢ ـ أن يكون عالما بالأحاديث المتعلقة بالأحكام ، ولا يلزمه حفظها ، بل يكفى أن يكون عنده أصل صحيح لجميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام ، كالكتب الستة المشهورة ، وأن يعرف أبوابها ومظانها ليسهل عليه الرجوع إليها عند الحاجة إلى الاجتهـاد والفتوى[٨٤] وإنما اشترط العلم بالنصوص من الكتاب والسنة ليأمن المجتهد من الاجتهاد في مورد النص ، كما يشترط أن يعرف طرق وصول هذه الاحاديث إلينا ودرجة روايتها من تواتر أو شهرة أو آحاد وحكم كل منها ، وأن يعلم حال الرواة من الجرح والتعديل حتى يميز الصحيح من هذه الأحاديث عن غيرها ، والطريق إلى معرفة ذلك هو الاعتماد على الكتب الصحيحة التى ارتضى الأئمة روايتها كالبخارى وسلم .

٣ ـ أن يعلم الأحكام المجمع عليها ، حتى لايفتى بخلاف الإجماع[٨٥] ولا يلزمه أن يعرف جميع مواقع الإجماع ، بل يكفى أن يعلم أن فتواه في المسألة المفروضة عليه ليست مخالفة للإجماع .

٤ ـ أن يعلم علوم اللغـة العـربية بالقدر الذى يلزم لفهم النصوص الشرعية فهما صحيحـا يستـطيع[٨٦] أن يميز بهذا الفهم بين حقيقـة الكلام ومجازه ، وعامه وخاصه ، ومطلقه ومقيده ، ومحكمه ومتشابهه ، ومجمله ومبينه وذلك لأن كلا من الكتـاب والسنـة وارد باللغـة العـربية ، ولاسبيل إلى استخراج الأحكام من النصوص الواردة فيهما إلا بفهم علوم اللغة العربية فهما صحيحا .

---

(٨٣) الإبهاج بشرح المنهاج لتقى الدين السبكى وابنة تاج الدين جـ٣ ص١٧٥ .

(٨٤) فتح الغفار لابن نجيم جـ٣ ص٣٥ .

(٨٥) شرح الكوكب المنير لمحمد بن احمد المعروف بابن النجار ص٣٩٥ .

(٨٦) كشف الاسراء البردوى جـ٤ ص١٦ .

٥ ـ أن يعلم الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة ، حتى لايعمل بالمنسوخ مع وجود الناسخ[٨٧] ، ولايشترط أن يعلم ذلك ، بل يكفى أن يعلم في كل واقعة يفتى فيها بناء على آية أو حديث أن هذه الآية أو ذلك الحديث لم يرد عليه ما ينسخه ، وذلك بالرجوع إلى الكتب المؤلفة فى موضوع الناسخ والمنسوخ .

٦ ـ أن يكون عالما بمسائل أصول الفقه[٨٨] لأنها هي الطرق التى يتوصل بها المجتهد إلى استنباط الأحكام من الأدلة ، وبدون معرفتها لايتمكن من الاستنباط ، ولابـد أن تكون هذه الأصول قد توصل إليها بنظره هو ، وثبت لديه بالدليل صحتها ، أما من يعتمد في الاستنباط على الأصول التى توصل إليها غيره وأخذها قضية مسلمة ، فإنه لايعتبر مجتهدا مطلقا ، وإنما يعتبر مجتهدا في المذهب الذى قلد صاحبه في أصوله .

٧ ـ أن يكون عالما بمقاصد الشريعة مدركا لأسرارها ومراميها ، خبيرا بمصالح الناس وأعرافهم ، حتى يستطيع استنباط الأحكام وفق ذلك[٨٩] .

أما المجتهد المقيد وهو الذى يجتهد في بعض الوقائع دون بعض ، فإنه يشترط فيه معرفة ما يتعلق بالحكم الذى يجتهد فيه دون حاجة إلى معرفة ما يتعلق بسائر الأحكام ، ويكون للحكم الذى أداه إليه اجتهاده نفس المكانة التى تكون للأحكام التى وصل إليها المجتهد المطلق .

ينقسم الاجتهاد إلى ثلاثة أقسام :

١ ـ بذل الجهد للتوصل إلى الحكم المراد من النص الظنى الثبوت أو الدلالة ، أو هما معا ، والاجتهاد فيه إما في المعنى وإما في السند ، فالاجتهاد في المعنى يكون بتفهم ذلك النص والوصول إلى المراد منه عند احتماله المعانى ، ومعرفة ما إذا كان خاصا أو عاما ، ثم هل العام باق على عمومه أو لا ؟ ومعرفة ما إذا كان

---

(٨٧) (٨٨) المستصفى للغزالى جـ٢ ص٣٥٠ .

(٨٩) المدخل للفقه الإسلامي للأستاذ عيسوى احمد عيسوى ص٢٤٥ .

مطلقا أو مقيدا ، ثم هل المطلق باق على إطلاقه أو لا ؟ وهل هو باق على ظاهره أو دخله التأويل ؟ وإذا كان مشتركا فأى معانيه هي المقصودة ؟ إلى غير ذلك .
والاجتهاد في السند يكون ببحث حال الرواة من حيث الضبط والحفظ والعدالة وغيرها مما تضمنه علم الجرح والتعديل ، والاجتهاد هنا لابد أن يكون فى دائرة النص ، بحيث أن ماينتجه لابد أن يكون النص دالا عليه بطريق من الطرق التى تضمنها علم الأصول ، ومن هنا كان الاختلاف بين الفقهاء في هذا النوع قليل بالنسبة لغيره من النوعين الآخرين .

٢ ـ بذل الجهد للتوصل إلى الحكم باستنباطه من علة النص بطريق القياس ، وذلك فيما لم يرد فيه نص ولا أجماع ، ولكن يشبه حكما منصوصا عليه في العلة التى بنى عليها هذا الحكم ، كتحريم النبيذ أخذا من علة الإسكار التى بنى عليها تحريم الخمر الذى جاء منصوصا على حكمه .

٣ ـ بذل الجهد للتوصل إلى الحكم الشرعى عن طريق الأمارات والطرق التى أرشد الشارع إليها باستخدامها للوصول إلى الحكم فيما لا نص فيه ولا إجماع ، ولايشبه حكما منصوصا عليه ، وذلك كالمصلحة المرسلة وسد الذرائع والعرف والاستصحاب ، وهو ما يعبر عنه البعض بتطبيق القواعد أو المبادىء الكلية ، وإن كان هذا تعبيرا يثير الاشتباه بالقواعد الكلية الفقهية .

والاجتهاد في النوع الأول يسمى بالاجتهاد في النص ، أما الاجتهاد في النوعين الآخرين فيسمى الاجتهاد بالرأى ، وهو الذى عناه معاذ رضى الله عنه في قوله للرسول صلى الله عليه وسلم (اجتهد رأي) وهو الذى عناه أبو بكر رضي الله عنه وغيره عند قول أحدهم في اجتهاده (أقول فيها برأيى) والاجتهاد بالرأى يتحقق فيه الاختلاف الواسع بين الفقهاء .

ومما تقدم يتبين لنا أن الاجتهاد أعم من القياس ، لكن الاجتهاد يطلق أحيانا ويراد منه القياس .

الاجتهاد ممكن في كل عصر[٩٠] :

لايختص الاجتهاد بعصر من العصور ولايقتصر على أناس دون آخرين بل بابه مفتوح على مصراعيه لكل من توفرت فيه شروط الاجتهاد ، وسيظل كذلك إلى ما شاء الله ، وهذا هو الذى يتفق مع العقل ومع علوم الشريعة . فإن الشريعة الإسلامية عامة تخاطب كافة الناس إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، ولاسبيل إلى بقائها واستجابتها لمطالب الناس في كل زمان ومكان إلا بالاجتهاد ، لأن الوقائع متجددة والحاجة إلى معرفة حكم الله مستمرة في كل زمن ، فلو منع الاجتهاد لأدى ذلك إلى تعطيل الشريعة وعدم إمكان تطبيقها فيما يحدث من الوقائع ، يرشد إلى ذلك قول الله تبارك وتعالى : ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ﴾[٩١].

فهذا أمر المؤمنين في كل عصر يرد المتنازع فيه إلى كتاب الله وسنة رسوله ، وليس كل فرد من أفراد المسلمين أهلا لأن يرجع بنفسه إلى نصوص الشرع من كتاب وسنة ليرد إليهما المتنازع فيه ، وإنما ذلك للمجتهدين ، وبما أن التنازع لايخلو منه عصر فإذن لابد أن يوجد الاجتهاد في كل عصر ، وإلا كان ذلك تكليفا بغير الممكن وهو غير جائز .

نعم هنـاك إجماع ضمنى على أن العلماء قد افتوا بغلق باب الاجتهاد في أواخر القرن الرابع الهجرى ، وتتلخص وجهة نظرهم في أنهم أرادوا أن يبعدوا عن ميدان الاجتهاد من ليس أهلا له ، حين اقتحم ساحته كل من هب ودب ممن انتسب إلى العلم ، وليس أهـلا للاجتهاد ، وذلك لمنع التهجم على دين الله ، والفتوى بغير ما أنـزل الله ولكن ليس معنى هذا إغـلاق باب الاجتهاد أمام من كان أهلا له ، وتوفرت لديه أسبابه وتحققت له وسائله . قد يكون الاجتهاد المطلق في الأزمنة المتأخرة عسيرا نظرا لانصراف الناس عن تحصيل العلوم الشرعية واللغوية وضعف ملكاتهم

---

(٩٠) بحوث في التشريع الإسلامى ص ١٠-١١ للشيخ مصطفى المراغى .

(٩١) سورة النساء/٥٩ .

فيها ، ولكن هذا لايعنى أن الاجتهاد المطلق قد انقطع وانتهى زمانه ، بل هو باق ممكن الحصول متى توافرت شروطه وتهيأت أسبابه ، ولهذا يرى بعض العلماء أنه لايصح أن يخلو من وجود مجتهد مطلق ، يرجع الناس إليه في معرفة أحكام الوقائع المتجددة والحوادث الطارئة .

هذا بالنسبة للاجتهاد المطلق ، أما ماعداه من أنواع الاجتهاد فإنه لم يخل منها عصر من العصور ، ولا مذهب من المذاهب ، وذلك مثل الاجتهاد في المذهب ، وهو التمكن من معرفة الأحكام في الوقائع التى لم يرد فيها نص عن إمام المذهب بطريق التخريج على المسائل أو القواعد المنقولة عنه مثل الاجتهاد بالموازنة والترجيح بين أقوال الأئمة أو بين ما قاله الإمام وما قاله تلاميذه .

أثر قواعد الأصول فى تميز الفقه الإسلامي وثرائه

القواعد العامة لأصول الفقه التى تناولناها فيما سبق كانت سببا في إثراء الفقه الإسلامي واتساع دائرته ، وتميزه على كثير من التشريعات التى عرفتها البشرية في تطورها التشريعى ، مما يجعل هذه الشريعة تتميز بالحيوية والقدرة على مواجهة حاجات المجتمع المتجددة .

وسنرى فيما يأتى كيف أدت القواعد العامة لأصول الفقه الى تميز الشريعة الإسلامية التى وضعت هذه الأصول لضبطها وتوجيهها ووضع الإطار العام لها ، وسموها على القوانين الوضعية ما كان منها في الماضى ، وما هو موضع تطوير وتحسين ليتواءم مع ظروف المجتمعات التى تضعها .



خصائص التشريع الاسلامى والموازنة بينه وبين القوانين الوضعية

إن الخاصة الاجمالية التى تميز الفقه الإسلامى عن غيره من سائر القوانين هي أن مصدره الوحى الآلهى من رب السماء والأرض ، الذى يتمثل في نصوص الكتاب الكريم ، والسنة النبوية . فإذا لم يجد فيهما حكم الواقعة التى يبحث عن حكمها صراحة ، التجأ إلى المصادر الفرعية المنبثقة عنهما وإلى روح الشريعة ومقاصدها العامة ، وقواعدها الكلية التى سيأتى ذكرها ، واستنبط منها الحكم .

أما غيره من القوانين الوضعية فإن مصدرها أعراف الناس وتقاليدهم وعاداتهم ، وما اهتدى إليه أهل النظر والفكر بعد طول الخبرة والتمرس بشئون الحياة وأساليب الاجتماع، ومرد ذلك كله إلى العقل ، ولا علاقة له بالوحى السماوى والتشريع الآلهى .

وقد ترتب على هذه الخاصة العامة التى اختص بها الفقه الإسلامى وتميز بها عن غيره من القوانين ، الخواص والمزايا الآتية :-

١ - كمال التشريع الإسلامي في نشأته :-

إن التشريع الإسلامي قد نشأ مكتملا في زمن قليل هوزمن الرسالة ، ومدة الوحى الإلهى إلى محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام ، وهي مدة لم تزد في عمر الزمن عن ثلاثة وعشرين عاما ، بل إن معظم أحكامه قد نزلت فيها يقرب من عشر سنوات هى مدة التشريع المدنى التى تمت فيها مبادؤه ، وكملت فيها قواعده ، يدل لذلك قولـه تعـالى : ﴿ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا ﴾[٩٢] وليس بعد الكمال والتمام غاية لمستزيد ، ولم يكن للفقهاء بعد انقطاع الوحى ولحوق الرسول بالرفيق الأعلى من عمل إلا تطبيق قواعده على الوقائع

---

(٩٢) سورة المائدة/٣ .

والحوادث الجزئية والتفريع عليها ، من غير أن يغيروا أو يعدلوا في هذه القواعد أو يزيدوا عليها ، ولم ينقل عن واحد منهم أنه اكتشف نقصا في هذه الأحكام والقواعد فأكمله بالزيادة ، أو خلل فقومه بالتعديل أو فسادا فأصلحه بالنسخ والتغيير . والنسخ الذى حدث في بعض الأحكام كان قاصرا على زمن الرسالة ، وكان بوحى من الله جل وعلا لحكمة اقتضت هذا التغيير ، فضلا عن أنه كان في مسائل جزئية قليلة جدا .

أما القوانين الوضعية فإنها تنشأ غير مكتملة المبادىء والأحكام ، إذ أنها تنشأ لمعالجة الحاجة في مجتمع خاص وزمن خاص ، ولاتصلح لكل المجتمعات والأزمان ، ثم تتناولها بعد ذلك يد التغيير والتعديل والحذف والإضافة على مر الأزمان وطبقا لحاجات المجتمع . وخير مثال لهذا ، القانون الرومانى الذى يعده القانونيون من مفاخر القوانين الوضعية القديمة ، فإن هذا القانون ولد مع مولد مدينة روما سنة **٧٥٤** قبل الميلاد ، ولم تتم قواعده إلا في عهد القيصر جوستنيان سنة **٥٣٣** بعد الميلاد ، أى أنه لم يتم إلا في قرابة ثلاثة عشر قرنا من الزمن ، ومع هذا فلم يعد صالحا للتطبيق في هذا الزمن ، بل ولا فيما قبله بقرون ، وكذلك الشأن في كل القوانين الوضعية تلحقها يد التغيير والتعديل والإضافة ، وأحيانا يكون ذلك منذ ولادتها وفي مهدها .

والسر في هذا الفرق أن التشريع الإسلامي من لدن الحكيم في تشريعه ، العليم بحاجة خلقه إلى ما يصلحهم ، بما يحقق لهم السعادة والأمن في كل الأزمان والبيئات ، ولهذا جاء مكتملا وافيا بحاجات الناس أفرادا وجماعات في كل زمان ومكان ، أما القوانين الوضعية فهي من صنع البشر الذين تعجز قدرتهم العقلية عن الإحاطة بما تتطلبه الحياة في سائر مجالاتها ، في البيئة الواحدة والزمن الواحد فضلا عن الأجيال المتعاقبة والمجتمعات المختلفة فإن صلحت في بيئة فإنها لاتصلح في أخرى ، وإن صلحت في زمان فإنها لاتصلح في زمان آخر لأنها توضع لتسد حاجة بيئة خاصة في زمن خاص ، وكل بيئة لها حاجات تتطلب أوضاعا قانونية غير حاجات البيئات الأخرى .

٢ ـ الجزاء على المخالفة في التشريع الإسلامي دنيوى وأخروى :ـ

لابـد في كل قانـون سواء أكان سماويا أم وضعيا من اشتماله على جزاء يقع على المخالف لأحكامه ، حتى يتمكن هذا القانون في نفوس الناس وتحترم أحكامه ، وهذا الجزاء في الفقه الإسلامي يتنوع إلى جزاء دنيوى وجزاء أخروى يناله الشخص في الآخرة بعد البعث والحساب ، فالجزاء الدنيوى يكون على المخالفة في أعمال الجوارح التى يطلع الناس على المخالفة فيها ، وهذا الجزاء الدنيوى على نوعين : جزاء مقدر في جرائم القتـل والـزنـا ، والسرقة ، وشرب الخمر ، والقذف ، وقطع الطريق ، والـردة ، وهو ما يعرف بالحدود ، وجزاء غير مقدر ترك تقديره لولى الأمر وللقضاة فيما عدا هذه الجرائم وهو ما يعرف بالتعزير . والجزاء الأخروى يكون على المخالفة في أعمال القلوب التى لايطلع عليها إلا علام الغيوب ، كالحقد والحسد وقصد الإضرار بالناس إذا اتخذ عملا إيجابيا ، وعلى المخالفة في أعمال الجوارح إذا لم ينل المخالف عقوبة عليها في الدنيا ، بل وعلى المخالف إذا نال جزاءه في الدنيا أيضا على رأى جمهرة من العلماء ، والجزاء الأخروى أعظم دائما من الجزاء الدنيوى ، ومن أجل ذلك يحس المؤمن بوازع نفسى قوى بضرورة العمل بأحكامه واتباع أوامره ونواهيه ، ولو أمكنه التفلت من الجزاء في هذه الحياة الدنيا .

أما القوانين الوضعية فإن الجزاء فيها دنيوى دائما لانها وضعت لتنظيم العلاقات بين الناس في الدنيا ، وواضعوها لايملكون من أمر الآخرة شيئا ، ومن ثم لاجناح على من يستطيع الإفلات من هذا الجزاء .

٣ ـ ارتباط التشريع الاسلامى بقوانين الأخلاق :ـ

كان للصبغة الدينية التى اصطبغ بها الفقه الإسلامى الأثر الواضح فى ارتباطه بقـواعد الأخلاق ، فكل أحكامه المأمور بها تقوم على الفضائل والمثل العليا ، بل بعضها مصدر للفضائل ، وكل أحكامه المنهى عنها كان مصدر النهى عنها الرذائل والمـوبقـات ، فالعبـادات مصـدر للخـير والفضيلة بتـطهـير النفس وإبعـادها عن

المنكـرات ، وتزكيتها وبث روح العطف والمحبة والتعاون فيها ، قال تعالى : ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾[٩٣] ، وقال : ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[٩٤] وقـال : ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[٩٥] .

وتحريم الربا قصد به بث روح التعاون والتعاطف بين الناس وحماية المحتاجين من جشع أصحاب رؤوس الأموال ، ومن وراء ذلك حماية المجتمع من الانهيار ، والمنع من التغرير والغش في العقود ومن أكل أموال الناس بالباطل أى بالطرق غير المشروعة قصـد به تطهـير النفـوس من أدران المادة والسمو بها عما يدنسها ، واحترام حقوق الغـير ، والمحـافـظة على أمـوالهم والأمـر بتنفيذ العقود والتصرفات قصد به الوفاء بالعهود ، وتحريم الخمر قصد به المحافظة على مقياس الخير والشر في الإنسان وهو العقل ، وهكذا جميع أحكام الفقه الإسلامي إذا استعرضتها وجدتها قائمة على أسس قويمة من الأخلاق الفاضلة والمثل العليا .

أما القوانين الوضعية فإن أحكامها لاتعتمد على قوانين الأخلاق إلا قليلا ، لأنها تقوم على مجرد التنظيم الظاهرى الذى لايقيم للأخلاق وزنا ، ولذا نراها تبيح كثيرا من التصرفات التى تجافى الفضيلة ولاتتفق مع مكارم الأخلاق ، فنراها تبيح البغاء ، ولعب الميسر ، وتناول المسكر .

وما من شك في أن القانون الذى يقوم على مراعاة الأخلاق واعتبارها ، له أكبر الأثر في دوامه واستقراره وفى التمكين له في النفوس ، كما أن له أكبر الأثر في صيانة المجتمع وإسعاده وازدهاره .

---

(٩٣) سورة العنكبوت/٤٥ .

(٩٤) سورة البقرة/١٨٣ .

(٩٥) سورة التوبة/١٠٣ .

٤ - غاية التشريع في الاسلام خير الإنسان وإسعاده في الدنيا والآخرة :-

إن الغاية التى يهدف إليها التشريع الإسلامي هي خير الإنسان وإسعاده في الدنيا والآخرة ، وصلاح المجتمع وصيانته من الدمار والانهيار وسبيله في ذلك تنظيم العلاقات بين الناس وخالقهم بأنواع العبادات التى تطهر القلوب وتزكى النفوس ، وتنظيم العلاقات بين الناس بعضهم ببعض في سائر المجالات على أساس من العدل والمساواة والمحبة والرحمة والتعاون والتعاطف ، وتحقيق المصلحة ومنع المفسدة على وجه يحقق للناس السعادة في الدنيا والآخرة ، ويكفل لهم السلامة والأمن والطمأنينة والاستقرار .

٥ - التشريع الإسلامي ملزم وموجه :-

ذلك أن التشريع الإسلامى هداية عامة وإرشاد كامل ، فكما اشتمل على الأحكام الملزمة التى تتمثل في الأمر بالفرض وفي النهى عن الحرام اشتمل على التوجيهات والإرشادات التى ينبغى أن يسير عليها المرء ليكمل له خيره وسعادته في الدنيا والآخرة ، وهي التى تتمثل في أنواع المندوب والمباح والمكروه .

أما القوانين الوضعية فإنها ملزمة دائما . إذ أن أحكامها لاتشتمل إلا على الأمر الجازم بفعل شىء والنهى الجازم بترك الشىء ، ولاتشتمل على شىء من التوجيهات والإرشادات لفقدان عنصر الهداية والإرشاد في أحكامها .

٦ - النزعة في التشريع الإسلامى جماعية :-

المقصود بالنزعة الجماعية : مراعاة مصلحة الفرد والجماعة معا ، وأنه إذا تعارضت مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة فتقدم مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد ، بل إنه إذا تعارضت مصلحة الفرد مع مصلحة فرد آخر فإنه تقدم مصلحة من يصيبه أكبر الضررين منهما .

والطابع الذى يسود التشريع الإسلامي هو الطابع الجماعى ، ومن يستعرض

أحكام التشريع الإسلامي في سائر المجالات يجد ذلك واضحا كل الوضوح ، ولا عجب في ذلك فإن من الأصول المقررة في الشريعة الاسلامية أنه لاضرر ، وأنه يدفع الضرر بارتكاب الضرر الأدنى ، وأن أحكام الشريعة كلها قصد بها مصلحة الناس في الدنيا والآخرة ، من غير أن تطغى مصلحة أحد الأفراد على مصلحة الآخرين ونذكر لذلك بعض الأمثلة التى توضح هذه الحقيقة .

فمن أمثلة النوع الأول وهو تقييد حق الفرد عند ضرر الجماعة :ـ

١ ـ قرر الشارع للفرد حق الشراء والبيع ، ولكنه إذا قصد من ذلك الاحتكار وإغلاء الأسعار على الأمة فإنه يمنع من بيع هذا المال المحتكر وينزع منه جبرا عنه ، ويباع بثمن المثل ، وسند ذلك قول الرسول عليه الصلاة والسلام ، «لايحتكر إلا خاطىء» وقوله : «من دخل في شىء من أسعار المسلمين ليغليه عليهم كان حقا على الله أن يقعده بعظيم من النار يوم القيامة» وواضح من هذا أن المقصود به حماية الجماعة من جشع المحتكرين ، وذكل بتغليب مصلحة الجماعة بارخاء الأسعار لهم على مصلحة التجار بزيادة أرباحهم .

٢ ـ قرر الشارع حق الفرد في البيع بالثمن الذى يراه ، ولكن التجار إذا تغالوا في الأسعار فإن التشريع الإسلامي يقرر أن لولى الأمر ان يحدد للتجار سعرا لايصح أن يتجاوزوه في البيع ـ وهو ما عرف بالتسعير ـ وذلك إيثارا لمصلحة الجماعة على مصلحة الفرد .

٣ ـ حرم الشارع الربا لحماية المجتمع ـ وخصوصا المحتاجين ـ من جشع المستغلين ، ومنع استعمال المال على وجه يضر بالغير ، وإن كان فيه فائدة شخصية لصاحب المال ، وذلك استناداً إلى الأصل العام وهو تقديم مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد .

٤ ـ قرر الشارع للإنسان حرية بيع ماله لمن يشاء من غير إجبار عليه في ذلك ، ولكن التشريع الإسلامي أجاز لولي الأمر أن يشترى من الإنسان ماله جبرا عنه وبغير

رضا منه إذا كان ذلك للمصلحة العامة كتوسيع الطرق ومجارى الأنهار ، وإنشاء المقابر والمدارس والمستشفيات ونحو ذلك ، وذلك تقديما لمصلحة الجماعة على مصلحة الفرد .

ومن أمثلة النوع الثاني :

١ - قرر الشارع للزوج أن تكون زوجته في طاعته لتكون سكنا له وليثمر الزواج ثمراته المنشودة منه ، ولكنه قيد هذا الحق بألا يكون في استعماله ضرر بالزوجة وإلا منع منه ، وفي ذلك يقول الله تعالى :
﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا﴾[٩٦]

٢ - جعل الشارع حق الطلاق ثلاث مرات بيد الرجل ، ولكنه قيد استعماله له بأن لايوقع الثلاث دفعة واحدة ، وإنما يوقعه مرة بعد مرة حتى يستطيع أن يتدارك الأمر ، إذا كان الطلاق في المرة الأولى من غير حاجة تدعو إليه ، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ﴾ إلى أن قال : ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾[٩٧] . فلما أساء رجل استعمال حقه في الطلاق وطلق امراته ثلاثاً دفعة واحدة غضب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : «أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم» ؟ وذلك التقييد قصد به رفع الضرر الذى يصيب الزوجة والزوج والأولاد من استعمال الطلاق دفعة واحدة وهو ضرر أعلى من تقييد حق الزوج في استعمال الطلاق .

٣ - جعل الشارع للشخص حق الوصية بماله في وجوه الخير والبر ، ولكنه قيد هذا الحق بأن لايزيد الإنسان في وصيته عن ثلث ماله ، وذلك منعا للضرر الذى قد يلحق الورثة من وراء الوصية بماله كله ، وفي ذلك يقول الرسول عليه الصلاة والسلام لسعد بن أبي وقاص رضى الله عنه عندما سأله أن يتصدق بماله كله

(٩٦) سورة البقرة/ ٢٣١ .
(٩٧) سورة البقرة/ ٢٢٩-٢٣٠ .

قال : لا . فقـال سعـد : افـأتصـدق بالنصف : قال : لا ، فقـال سعـد فبالثلث ؟ قال : الثلث ، والثلث كثير إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس .

هذه الأمثلة وغيرها تدلنا على الطابع الجماعى الذى يميز التشريع الإسلامي ، أما القـوانـين الوضعية فلم تلاحظ في أول أمرها هذه النظرة الجماعية ، بل كانت تسودها الروح الفردية ، وتنظر إلى الفرد باعتباره العنصر الأهم في الحياة . لا باعتباره جزءا من كل هو الجماعة ، وقد عرف هذا المذهب بالمذهب الفردى ، لأنه يقوم على تدعيم حقوق الأفراد وحمايتها ، وقد راج هذا المذهب في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين وكان هو المسيطر على الثورة الفرنسية حتى اعترفت به في وثيقة إعلان حقوق الإنسان ، وقد انتهى المذهب الفردى إلى الإضرار بالصالح العام للجماعة ، إذ أصبحت هذة الحرية أداة في يد الأقوياء يسخرون بها الضعفاء لقضاء مصالحهم ، فمكن ذلك لنمو الرأسمالية وازدياد خطرها في محيط العمال وغيرهم ، وقد أدرك فقهاء القانون حديثا هذه النتائج الظالمة فاتجهوا إلى الأخذ بفكرة أن القانون هو الذى ينشىء الحقـوق ويمنحهـا للأفـراد وفق ما يقضى به الصالح العام ، وهذه النزعة عرفت بالمذهب الاجتماعى ، باعتبار أن صالح المجتمع هو الأساس الذى يقوم عليه هذا المذهب ، وفي ظله نشأت نظرية سوء استعمال الحق أو التعسف في استعمال الحق . وهذا الذى انتهت إليه القوانين الوضعية بعد مدة طويلة من عمر الزمن وعلى مراحل متدرجة قد قررته الشريعة الإسلامية منذ نشأتها[٩٨] ، ولكن الذى لاريب فيه أن نظرة الشريعة الإسلامية لحقوق الأفراد وتقييدها بما يحقق مصلحة الجماعة والأفراد أوسع مدى وأبعد أثرا من نظرة القوانين الحديثة في هذه الناحية .

هذه بعض خصـائص التشريع الإسـلامي ومـزاياه التى يتميز بها عن القوانين الوضعية وهي مزايا توجب وتحث على كل منصف من أولى الأمر الذين يهمهم صلاح المجتمع أن يلتجئوا إلى التشريع الإسلامي ، فيجعلوه المصدر الوحيد لكل القوانين

---

(٩٨) وذلك في أوائل القرن السابع الميلادى .

التى تحتاج إليها الأمة في سائر المجالات وشتى الميادين ، وسوف يسعدون وتسعد الأمة معهم بهذا الاتجاه .

ويمكن تلخيص خصائص التشريع الإسلامي فيما يأتى :-

١ - التشريع يرجع في أسسه العامة إلى وحى الله تعالى .

٢ - تمهيد الشريعة للأحكام بوازع الدين والاخلاق .

٣ - جزاؤه دنيوى وأخروى معا .

٤ - نزعته جماعية .

٥ - قبوله للتطور حسب بيئات الزمان والمكان .

٦ - غاية التشريع الإسلامى تنظم الحياة الخاصة والعامة ، وتيسيرها وإسعاد العالم كله .

***



أهمية دراسة أصول ومصادر التشريع :

من الدراسة السابقة لأصول ومصادر التشريع الإسلامي يتبين أن ما اعتمدت عليه شريعتنا الغراء من أسس أصلية ومصادر في التشريع أثرت الحياة الفقهية وأثبتت قدرة الشريعة على صلاحيتها لكل زمان ومكان ، وأثبتت كذلك قدرتها الفائقة على حل مشكلات الناس كما حققت لهم الخير كل الخير في العاجل والآجل .

ولقد كانت الجهود الطيبة التى بذلت في دراسات الأصول دليل العناية والأهمية لهذا العلم الذى يعتبر الأداة التى يحتاج إليها العالم في معرفة بناء الأحكام الشرعية حتى يمكنه أن يضبط هذه الأحكام ويحوطها بالقواعد الثابتة التى تجعل استنباطه للفـروع استنبـاطا مشروعا واضح الأساس بعيدا عن الهوى ، احتياطا لشرع الله وخروجا عن عهدة من وصفهم الله عز وجل : ﴿ وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴾[٩٩] ، وكثيرا ما أوصى الأئمـــة تلامذتهم بأن يعرفوا هذه الأسس التي قام عليها التشريع في الإسلام حتى يكون له حق الانتساب إليهم والأخذ عنهم ، ومعـرفـة المنهج الذي سلكوه حتى يكون سبيلهم سبيل رشاد وقبول ، فأصول التشريع ومصـادره هو الأســاس الــذي تبنى عليه الأحكــام الفقهية الجــزئية .

هدف التشريع الإسلامى :-

أصـول التشريع ومصادره هي الركيزة للأحكام الشرعية التى تعالج الفروع .

(٩٩) سورة النحل/١١٦ .

وهدف التشريع الإسلامي ينبعث من هدف الرسالة المحمدية على صاحبها أفضل الصلاة وأتم السلام . هذه الرسالة هدفها تعبيد البشرية لله تبارك وتعالى ، باتباع أحكامه في مجالات العقيدة ، والعبادة ، والأخلاق والمعاملات ، وبناء الأسر ، وصلات أفرادها بعضهم ببعض . في عبارة مختصرة أن يكون المجتمع الذى يدين بهذه الرسالة نموذجا لقول الله عز وجل : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ۝٥٧ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴾[100] .

هذا هو دور المسلم في الحياة ، عبادة الله عز وجل على جميع أوجه العبادة . والتشريع الإسلامي هو الأداة التى تصوغ هذا المجتمع فتجعله متناسق الفطرة ، موحد الفكرة ، متجانس المسالك والمشارب ، متقارب العادات والأعراف ، لأن المدارس الفقهية مهما اختلفت مشاربها فإنها بأسسها وروحها تصب في محيط واحد هو محيط الفهم والوعى والنظرة الإسلامية .

إن أئمة المسلمين أحسوا بهذه الروح التوحيدية في الشريعة الإسلامية ، وأدركوا الأثر البعيد المدى للتشريع الإسلامي في تشكيل عادات المأكل والملبس والصلات الاجتماعية حيثما حلوا في أى مجتمع إسلامى سواء كان هذا المجتمع في الجزيرة العربية ، أو في أقصى الشمال المغربي ، أو في قلب القارة الافريقية الخضراء ، أو فى بلاد الصين . وهذا هو ما أراده الله عز وجل لأمة الإسلام : ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴾[101] .

وحدة المسلمين :

طالما كانت هذه الشريعة المباركة مطبقة فى دول الإسلام فإن الأمن والسكينة

(١٠٠) سورة الذاريات/٥٦، ٥٨ .

(١٠١) سورة الأنبياء/٩٢ .

والاستقرار سائد في تلك الديار ، وألغيت فيما بينها الحدود الجغرافية والنزعات العرقية والقبلية ، وكان اعتزاز الجميع وانتسابهم إلى دين الله الحق الذى لايقبل من أحد من عباده أن يدين لغيره كما قال ربنا عز وجل : ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَـٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ ﴾[102] وحينما رأى أعداء الإسلام ذلك الدور التربوي التوجيهي المبدع للشريعة الإسلامية ، ورأوا فيه العامل الأساسي في توحيد المسلمين أجناسا وشعوبا ومواطن مع وحدة الشعور والعاطفة والتكافل والتكاتف والمؤازرة ، حينما رأى أعداء الاسلام ذلك أدركوا أنهم لن يستطيعوا أن يتغلبوا على هذه الأمة المتحدة إلا إذا ضربوا على المنهج الذي يصبها في قالب التوحيد ، فتمكنوا بذلك من تمزيق وحدتها بتعدد المشارب ، واختلاف النظرة والاهتمام بالوطن في حدوده الضيقة ، فأخذوا يغيرون على شريعة الإسلام بابا بابا حتى كادوا أن يوصدوا جميع أبوابها ، ليحلوا محلها أبواب الشر والفساد والمحدودية والتعبية بغرس ذلك النبت الخبيث ، نبت الشرائع الغربية عن دين الله فى المجتمع الإسلامي .

لقد جنى المسلمون الذين تخلوا عن شريعة الله الثمار المرة التى ترعرعت في مجتمعاتهم ، ثمار التمزق والتشتت والنعرات القومية المختلفة كما جنوا حنظل الجرائم ونقيع الشر والتسيب ، والبعد عن طريق الحق والصدق والعفة في السلوك الفردى ، وشاعت بينهم الأمراض الاجتماعية التى انتشرت في الأمم التى تركت وحى الله وراء ظهورها فتعاورت عليها عوامل الهدم والفساد والرذيلة .

ومن رحمة الله بعباده المؤمنين أنه أبقى في هذه الأمة فئة من الهادين المهتدين الذين يشدون على الشريعة بالنواجذ ، أخذا واهتداء وتطبيقا حتى لاتخلو الأرض من رحمة الله ، وحتى يفيء الجميع إلى نعمة الله التى تتفيأ هذه الجماعات المتمسكة بالشريعة ظلالها في رحمة وبركة وأمن وسلامة .

ولا حياة لأمة الإسلام إلا إذا عادت الى شريعة الإسلام تلك الشريعة التى صلح

---

(١٠٢) سورة آل عمران/٨٥ .

عليها أمر الرعيل الأول ، والتى لن يصلح أمر أجيالنا الحضارة إلا بالرجوع إليها . تلك الشريعة التى جاءت إلى أمة ممزقة الأواصل ، متهالكة على الشر ، تكاد تفنى نفسهـا في حروبها مع بعضها فلم شملها ، ووحد صفها ، وأنقذها من هلكتها ، فحق فيها وصف الله عز وجل لها : ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾(١٠٣) هذه الخيرية ستبقى لها ما دامت ملتزمة بشرع الله عز وجل .

لقد آن الأوان أن تفيق الشعوب المسلمة التى لم تطبق الشريعة تطبيقا كاملا ، والتى شرح الله صدورها للخير فنصت في دساتيرها على أن هذه الشريعة الأصيلة مصدر أساسى من مصادر التشريع فيها ، آن لهذه الشعوب أن تستظل برحمة الله عز وجـل فتعيد للشريعـة مكـانتهـا ، حتى تعـود لشعوبها وحدتها لغة ودينا وقانونا ﴿ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴾(١٠٤) .

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين . .

***

(١٠٣) سورة آل عمران/جزء من آية (١١٠) .

(١٠٤) سورة الحج/ جزء من آية (٤٠) .

المراجع والمصادر

أولا - القرآن الكريم .

٢ - المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم للأستاذ محمد فؤاد عبد الباقى .
٣ - البرهان في علوم القرآن للزركشى .
٤ - الإتقان في علوم القرآن للسيوطي .
٥ - أحكام القرآن للجصاص - أبي بكر أحمد بن على الرازى .
٦ - أحكام القرآن للقاضي محمد بن عبد الله بن العربي المالكى .

ثانيا - الحديث :-

٧ - سبل السلام، شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام للامام محمد بن اسماعيل الصنعانى .
٨ - السنن الكبرى لأبي بكر البيهقى .
٩ - صحيح الإمام البخارى .
١٠ - صحيح الإمام مسلم .
١١ - كشف الخفاء للعجلوى .
١٢ - اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان عمل محمد فؤاد عبد الباقى .
١٣ - مسند الإمام أحمد بتحقيق وتعليق أحمد شاكر .
١٤ - موطأ الإمام مالك .
١٥ - نيل الأوطار للامام محمد بن على الشوكاني .

ثالثا : أصول الفقه :

١٦ - الرسالة للإمام الشافعي بتحقيق الأستاذ الشيخ محمد شاكر .
١٧ - المستصفى من علم الأصول للإمام الغزالي .
١٨ - الأحكام في أصول الأحكام لابن جزم الأندلسي .

١٩ ـ الأحكام في أصول الأحكام لسيف الدين أبي الحسن الآمدى .
٢٠ ـ أصول الفقة للأستاذ محمد الخضرى .
٢١ ـ الاعتصام لأبي اسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبى .
٢٢ ـ الفروق لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن أدريس المشهور بالقرافى .
٢٣ ـ التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود .
٢٤ ـ التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى .
٢٥ ـ مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول لأبي الفضل محي الدين منلاخسرو .
٢٦ ـ الموافقات في أصول الشريعة للشاطبى .

رابعا ـ المدارس الفقهية :

٢٧ ـ الأم للامام الشافعى .
٢٨ ـ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاسانى .
٢٩ ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد لأبي الوليد ابن رشد المالكى .
٣٠ ـ إعلام الموقعين عن رب العالمين .
٣١ ـ المغنى لابن قدامة المقدسي الحنبلي .
٣٢ ـ قواعد الأحكام في مصالح الانام للعز بن عبد السلام .
٣٣ ـ القواعد في الفقة الاسلامي لابن رجب الحنبلى .

خامسا : الفقة الإدارى والسياسى :

٣٤ ـ السياسة الشرعية للإمام بن تيمية .
٣٥ ـ الأحكام السلطانية للماوردى .
٣٦ ـ غياث الأمم في التياث الظلم لإمام الحرمين الجوينى .
٣٧ ـ الخراج لأبي يوسف .
٣٨ ـ الخراج ليحيى بن آدم القرشى ـ المطبعة السلفية بالقاهرة عام١٣٩٧هـ .
٣٩ ـ الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام .
٤٠ ـ تاريخ التشريع الإسلامي للخضرى .

٤١ ـ التعريفات للسيد الشريف الجرجانى .

٤٢ ـ حجة الله البالغة لأحمد بن عبد الرحيم الدهلوى طبع منير الدمشقى بالقاهرة عام ١٣٥٥هـ .

٤٣ ـ المدخل إلى الفقه الإسلامي محاضرات في الشريعة الإسلامية للاستاذ الدكتور عبد العال أحمد عطوة أمد الله في عمره .

٤٤ ـ المدخل لدراسة الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسي .

٤٥ ـ المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للاستاذ الدكتور عبد الكريم زيدان .

٤٦ ـ مدخل الفقة الإسلامي للدكتور محمد سلام مدكور .

٤٧ ـ المدخل لدراسة الفقة الإسلامي للدكتور حسين حامد حسان .



مجلة جامعة الإمام
محمد بن سعود الإسلامية

العدد الثاني
محرم ١٤١٠ هـ

مدخل إلى علم الثقافة الإسلامية

للدكتور/ عبدالرحمن بن زيد الزنيدي
الأستاذ المساعد في قسم الثقافة الإسلامية
بكلية الشريعة بالرياض
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصبحه أجمعين . . وبعد :ـ

فقد جرت المنهجية العلمية لدى العلماء المسلمين ـ الذين كتبوا فى العلوم الشرعية ـ بوضع مقدمة كلية لكل علم من هذه العلوم ، تشتمل على تعريف ذلك العلم ، وما يختص به من بين سائر العلوم ، وذكر نشأته ، وقواعده الكلية وأبرز ما كتب فيه ، كما هو واضح في مقدمات كثير من كتب الأصول في علوم التفسير والحديث ، وأصول الفقة وغيرها .

ولما كان علم الثقافة الإسلامية ـ بهذا الاسم ـ علماً جديداً ، وكان مفهومه المحدد غير واضح لدى بعض طلبة العلم ، أو مختلطا بالمفهوم العام للثقافة (أخذ شيء من كل شيء) كان من المتعين على المختصين فيها المبادرة إلى ذلك التحديد المطلوب وإزالة الخفاء الموجود بوضع مقدمة لهذا العلم ، توضح أهم معالمه .

وهذا الذي بين يديك مدخل يبحث في تعريف الثقافة الإسلامية ونشأة علمها ، ومنهجه ، وموضوعاته الكبرى، وفائدته ونحو ذلك .

ومع أن هذا المدخل ثمرة اطلاع على كثير مما كتب في تعريف الثقافة وموضوعاتها والمناهج الدراسية لمادتها في كثير من الجامعات إلا أنه تصور فردي مبدئي قابل للمراجعة ، والتقويم ، وحسبه أن يكون خطوة في سبيل تلك المقدمة المنشودة .

والله ولي التوفيق، ، ، ،

التعريـف :

الثقـافة فى اللغة الفهم ، وسرعة التعلم وضبط المعرفة المتكسبة ، وهي كذلك الظفر والتقويم[1] .

أمـا الثقافة مصطلحا : فهي : [العلم الذي يبحث كليات الدين[2]في مختلف شئون الحياة][3] فإذا وُصِفَت بدين معين اختصت بكليات ذلك الدين .

وعليه فالثقـافـة الإسلامية هي : (عِلْمُ كلِّياتِ الإسلام في نُظُم الحياة كلِّها ، بترابطها) فقولنا علم : يخرج به المفهوم العام للثقافة ، الذي يعني النشاط العلمي والأدبي والفني وغيره .

وقولنا كليات الإسلام : يعنى أصوله ومقوماته فى جميع نظمه ، فيخرج به فروع الإسـلام في نظمه المتعددة لأن هذه شأن العلوم المتخصصة ، كالعقيدة في النظام العقدي والعبادات والمعاملات في الفقه .

وقـولنـا في نظم الحياة : شمـول لسائر نظم الحياة البشرية ، وأبرز هذه النظم العقيدة ـ العبـادة ـ الـدعوة والحسبة ـ الأخلاق ـ الإجتماع ـ السياسة ـ الاقتصاد ـ العلم والمعرفة) .

وقـولنـا كلهـا : تخرج به العلوم الشرعية المتخصصة بنظام واحد أو بعض تلك النظم ، حيث تدرس أصول هذا النظام وفروعه كعلم الفقه مثلا ، أما علم الثقافة فيبحث في نظم الإسلام جميعها .

وقولنا بترابطها : تخرج به البحوث الموسوعية التي تجمع العلوم الإسلامية في مؤلف واحد لكن في استقلالها التخصصي وانفصالها .

أما علم الثقافة فيبحث ارتباط هذه النظم ببعضها وأثر كل منها على غيره .

---

(١) انظر : مادة ثقف في لسان العرب والقواميس الأخرى .

(٢) أى دين ، سواء كان دينا سماوي الأصل ، او نحلة ، أومذهبا وضعيا .

(٣) لم أشأ مفاتحة القارىء بمشكلة تعريف الثقافة ومايحتدم فيها من آراء لقناعتى أن ذلك سيرهق ذهنه دون طائل ، بل قد يعمى فكره فيحجبه عن متابعة البحث ومع ذلك فقد تناول البحث فى ثناياه هذه المشكلة وأغلب الكتب

نشأة هذا المصطلح :-

لم يكن عند المسلمين ـ قبل العصر الحاضر ـ مصطلح معين للثقافة يتجاوز معانيها اللغوية .

وفي اتصال المسلمين ـ في عصرهم الأخير ـ بالحضارة الأوربية في الجانب الفكري عربت بعض المصطلحات الأوربية ، ومنها مصطلح كالتشر (CULTURE) إلى كلمة ثقافة .

وهذا المصطلح يعني عند الأوربيين : النظام الكلي فى المعرفة والدين والأدب ، والفن ، والأخلاق ، والقانون ، والتقاليد[٤] .

وهذا هو المفهوم الشائع لكلمة ثقافة في الدوائر السياسية والإعلامية ونحوها[٥] .

ومنها مصطلح أيديولوجيا[٦] (IDEOLOGY) فقد تصور بعض الكتاب أنه يعني العقيدة فعربها به .

ولكن هذا غير صواب لأن العقيدة مصطلح معروف على العلم المتعلق بقضايا الإلهيات والنبوات والسمعيات كالآخرة والقضاء والقدر ونحوها . أما الأيديولوجيا فإنها أوسع من ذلك حيث تبحث أصول النظم العقدية والسلوكية والاجتماعية عند الإنسان .

وقد عربها آخرون إلى المذهبية[٧] أى ما يذهب إليه الدين في شئون الوجود والكون والحياة والإنسان .

ولكن بحوث العلماء المسلمين لهذه القضايا واقعة تحت اسم الثقافة ، لأن تلك

التي أُلفت باسم الثقافة الإسلامية ، بحثت قضية التعريف انظر مثلا «لمحات في الثقافة الإسلامية» و(فى الثقافة الإسلامية) ٦-١١ ، (دراسات فى الثقافة الإسلامية)٧ .

(٤) لها ـ عندهم ـ تعريفات كثيرة لكنها ترجع إلى المعرفة المختصة بالإنسان . انظر : «لمحات في الثقافة الإسلامية»

(٥) وهي النشاطات الأدبية والفنية والموسيقية التي ترعاها وزارات الثقافة وجمعياتها .

(٦) وهي المجموعة النظامية من المفاهيم في موضوع الثقافة البشرية المورد/ لمنير البعلبكي -٤٤٧

(٧) مثل محمود أبو السعود ومحسن عبد الحميد . انظر المذهبية الإسلامية ص ١٩ .

القضايا ـ عند التحقيق ـ هي قوام الثقافة في المجال العلمى[٨] . وعليه ، فالثقافة بمفهومها العام هي المعارف المتنوعة بمختلف فنونها ومصادرها أما مصطلحها العلمى فهو ما ذكر في التعريف قبلا .

---

(٨) ربما كان عزوفهم عن لفظة الثقافة بديلا عن الايديولوجيا ارتباطها بالمفهوم العام الذي لاتنحصر فيه بتلك الأصول والحق ـ فيما أرى ـ أنه ينبغى التفصيل فيما يتصور خروجه من علم الثقافة من تلك الفنون والمعارف ، فأما أصولها الكبرى وضوابطها العامة فهي من علم الثقافة لاريب ، وأما دقائقها فليست كذلك ، ولها أسهاؤها الخاصة ، وتفصيلاتها الجزئية المتميزة شعرا وقصة ورسما ومسرحا ونحو ذلك .

نشأة علم الثقافة عند المسلمين

نشأ هذا العلم من منهج الكتاب والسنة في عرض رسالة الإسلام في جوانبها الإيمانية ، والعبادية ، والخلقية ، والاجتماعية ، في وِحْدَةٍ متكاملة . اقرأْ قوله تعالى في سورة البقرة :

﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ ۚ وَلَا تَتَّخِذُوٓا۟ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًا ۚ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَآ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِۦ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٣١﴾ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْا۟ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۗ ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾[9] .

هاتان الآيتان جمعتا في نسق مُوَحَّد توجيهاتٍ تشريعيةً عملية ، وأخلاقية وتربوية ، وعقدية ففي أي دائرة تخصصية يدرجان ، أفي الفقة ، أم في الأخلاق ، أم في العقيدة ؟

الحقيقة كما يقول الشيخ القرضاوى (أنهما في ذلك كله في وقت واحد)[10] . ثم من منهج صحابة رسول الله ـ صلى الله عيه وسلم ـ الذي تدل عليه رسائل الخلفاء الراشدين إلى عمالهم في شموليتها لكل جوانب الإسلام . وسار أئمة العلم على هذا المنهج بعد الصحابة وكانوا علماء بالإسلام كله لا ببعض أجزائه .

وحينما اتسعت العلوم الشرعية اقتضى ذلك التخصص في علم أو أكثر ـ منها ـ للتمكن منه أصولا وفروعا ، ولكن ذلك لم يصرف كبار العلماء عن تلك الشمولية في

---

(٩) آيتا ٢٣١-٢٣٢ من سورة البقرة .

(١٠) ثقافة الداعية ـ١٨ .

دراسة الإسلام ، وتدريسه ، والتأليف فيه حتى جاءت العصور التى طغى فيها شأن التخصص حتى أصبح العالِم في علمٍ من العلوم يستغرق فى دراسة دقائقه وتفصيلاته منصرفا عن العلوم الأخرى .

لكن أئمة العلم فى كل وقت كانوا ـ حتى مع تخصص بعضهم فى بعض فنون العلم ـ يؤسسون علمهم على علم بأصول الإسلام في نظم الحياة جميعها فى ترابطها الشامل .

وفي العصر الحاضر ـ حينما سهل الاتصال بين الناس وتيسرت وسائل المعرفة جهدت المذاهب الباطلة في نشر مبادئها فيما يسمى بالأيديولوجيا أى الأصول العامة فى الوجود والكون والإنسان ، ونظم الحياة المختلفة ، فأصبح من السهل على الإنسان أن يأخذ تصوراً متكاملاً عن مذهب ما من تلك المذاهب من خلال كتاب واحد يجمع أصوله في كل النظم .

فاتجه بعض العلماء المسليمن غَيْرَةً على دين الله ، ودعوة إليه ، وتقديماً للبديل الصحيح المتمثل بالإسلام عن تلك المذاهب إلى الدراسة الشمولية للإسلام في نظمه المترابطة وكليته تحت اسم الثقافة الإسلامية[11] .

التأليف في علم الثقافة الإسلامية :ـ

التأليف فيه نوعان :ـ

- نوع شمولي يضم في الدراسة الواحدة مجموعة من قواعد الإسلام وكليات علم الشريعة .
- ونوع جزئي يتناول قضية أو أصلاً من الأصول الداخلة في هذا التخصص ، بالبحث والدراسة .

فأما النوع الأول : فكان الرائد فيه القرآن الكريم المنزل من لدن الله المشتمل على أصول الدين وكلياته ، وكذلك السنة النبوية الشريفة التي جمعها الأئمة السابقون فى

(١١) انظر في هذه المنهجية والحاجة إليها : نظام الإسلام العقيدة والعبادة ١٤ .

كتب شمولية المنهج ضموا فيها ما جاء عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ في كل النظم الإسلامية .

وبهذه المنهجية ألف علماؤنا السابقون ، ومن هذه الكتب على سبيل المثال :ـ

١ ـ كتاب الرسالة للإمام الشافعي ـ رحمه الله[١٢] .

٢ ـ إحياء علوم الدين[١٣] ـ لأبي حامد الغزالي .

٣ ـ زاد المعاد إلى هدي خيرالعباد ـ لابن القيم الجوزية .

٤ ـ حجة الله البالغة ـ لولي الله الدهلوي .

وقد اهتم العلماء المحدثون بهذا النوع من التأليف الشمولي فألفوا فيه مثل :ـ

١ ـ الرسالة الخالدة ـ لعبد الرحمن عزام .

٢ ـ الإسلام وحاجة البشرية إليه ـ لمحمد موسى .

٣ ـ إسلامنا ـ لسيد سابق .

٤ ـ الدستور القرآنى والسنة النبوية فى شئون الحياة ـ لعزة دروزة .

ومن أفضل ما ألف بهذه المنهجية كتاب (نظام الإسلام) بأجزائه المتعددة للشيخ محمد المبارك ـ رحمه الله[١٤] .

وأما النوع الثاني المتناول موضوعات محددة من هذا العلم فهو كثير وإليك نماذج مما ألف فيه قديما :ـ

١ ـ جامع بيان العلم وفضله وما ينبغى فى روايته وحمله لابن عبد البر ـ رحمه الله ـ (٤٦٣)هـ الذى يبحث فى مقام العلم وأصوله وأقسام العلوم وأحكامها وخصائص متحمل العلم ونحو ذلك .

---

(١٢) الرسالة (أول كتاب ألف فى أصول الفقة لاشك فى ذلك ولكن الرسالة أيضا أول كتاب ألف فى أصول الحديث) ثم إنها كتاب ثقافة ـ كما ذكر محققها أحمد شاكر (١٣) فقد تضمنت مباحث في الأصول والفقة والتفسير وفي علوم القرآن ومباحث في العقيدة وفي العلم درجاته وأقسامه ـ انظر : فهرست الرسالة .

(١٣) وقد أخذ عليه كثرة الأحاديث الضعيفة والموضوعة والشطط الصوفي .

(١٤) لقد كثرت الكتب أخيراً فى هذا العلم ولكن المنهجية التي تعتمد الكتاب والصحيح من السنة والفهم السلفي لهما ومنهج الراسخين فى العلم مازالت عزيزة الوجود .

٢ ـ الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الأصفهانى ـ رحمه الله (٥٠٢هـ) . يبحث فى تركيب الإنسان وما تحتاجه النفس من الاخلاق والعقل من معرفة ليتمكن الإنسان من تحقيق الخلافة فى الأرض[١٥] .

٣ ـ ميزان العمل لأبي حامد الغزالي (٥٠٥هـ) يبحث في قواعد العمل الذى تتحقق به السعادة البشرية .

٤ ـ الحسنة والسيئة لأبي العباس ابن تيمية ـ رحمه الله ـ يبحث في معيار الحسن والسوء في مجالي العلم والعمل وحال الإنسان بين الحسن والقبيح حينما يكون بمعزل عن الهدى وحين يستضىء بنور الحق .

٥ ـ مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ـ لابن القيم ـ رحمه الله ـ يبحث فيه العلم من حيث كونه أساساً لقيام العمل وتحقيق السعادة البشرية ومناهج العلوم الشرعية .

أما فى العصر الحديث فقد كثرت المؤلفات بهذا الوجه المذكور وإليك أمثلة منها :ـ

١ ـ الحضارة الإسلامية أسسها ومبادؤها للمودودي يبحث فى الأصول العقدية والشرعية التي يقوم عليها البناء الحضارى السليم .

٢ ـ خصائص التصور الإسلامي ـ
٣ ـ مقومات التصور الإسلامي ـ
} كلاهما لسيد قطب يبحث فيهما خصائص الأصول الكلية للإسلام فى الوجود والكون والحياة والإنسان ومقوماتها .

٤ ـ العبادة في الإسلام للقرضاوى ـ يبحث فيه في حقيقة العبادة ومقامها في الدين وأركانها وخصائصها ومجالاتها في الحياة البشرية .

٥ ـ التطور والثبات في حياة البشر لمحمد قطب يبحث في موقف الإسلام من قضية التطور والثبات في الفكر والدين والإنسان .

منهج علم الثقافة الإسلامية :ـ

من أبرز القواعد المنهجية لهذا العلم :ـ

(١٥) قريبا منه كتابه (تفصيل النشأتين) .

١ - الكلية : فالثقافة تبحث فى الإسلام - في نظمه المتعددة - بصفته كلا مترابطا ، ووحدة متكاملة وتؤكد التداخل بين نظمه من أجل أن يعطى هذا العلمُ آخذه تصوراً متكاملاً عن الإسلام متقيا الصورة المجزأة للإسلام .

٢ - المقارنة : وهي من دعائم منهج هذا العلم لأن هذا العصر عصر صراع فكري بين المذاهب ، ولأن تلك المذاهب غزت بلاد المسلمين وزاحمت الإسلام في حياتهم فكانت المقارنة خاصة بالثقافة الغربية بفرعيها الديمقراطي والاشتراكي - من قواعد علم الثقافة في الإسلام[١٦] ولاينحصر منهج المقارنة بتيارات الفكرالغابرة ، وشبه الزنادقة القدماء بل يركز على تيارات هذا العصر وقضاياه وإن لم يغفل ما سبق .

٣ - التأصيل : مع أن علم الثقافة علم مقارنة إلا أن منهج هذه المقارنة تابع لمنهج التأصيل .

والتأصيل في هذا المقام هو بحث النظم في الإسلام من خلال الكتاب والسنة ، وفهم السلف واجتهاد أئمة العلم المسلمين دون تأثر فى ذلك بأصول المبادىء الأخرى ، أو ما كتبه أعداء الإسلام من شُبَهٍ فى مسائل تلك النظم[١٧] .

٤ - النقد : يتجاوز هذا العلم المقارنة المبينة لفضل الإسلام على المذاهب الأخرى إلى النقد العلمي لها ، سواء تمثلت في مذاهب ونظريات لها مناهجها فى الوجود والكون والإنسان كالاشتراكية والتطورية ، أوتمثلت فى تيارات تحارب الإسلام ونظمه كالاستشراق والتنصير .

---

(١٦) حتى سماه بعضهم : علم التحدي انظر : مجلة أضواء الشريعة العدد ١٣ ص : ٤٠٦ .

(١٧) وذلك اتقاءً لنتائج الدراسات التوفيقية التي حاولت تقريب أحكام الإسلام إلى تلك المذاهب أو الانهزام أمام شبهات أعداء الإسلام حوله .

موضوعات علم الثقافة ـ في الإسلام

١ ـ نظم الدين الإسلامى كلها بترابطها .

ومن أبرز هذه النظم :ـ

(أ) **نظام العقيدة** : (الوجود، والإلهية، والإنسان ـ أصلا ومصيرا وحكمة وجوده ـ والكون ـ أصلا وحكمة ونهاية ـ والحياة ـ دنيا وأخرى ـ . . . .) .

(ب) **نظام العبادة** : (مفهومها ، ومقامها في الدين ، ومجالاتها ، وآثارها وشروطها ، وشعائرها الكبرى . .) .

(جـ) **نظام الدعوة والحسبة** : (حكم الدعوة ، ومنهجها ، وأهدافها وحركاتها التجديدية . . .) .

(د) **النظام العلمى** : (مقام العلم ، وحكمه ، ومصادره ، ومناهجه ، وأقسامه ، وكليات الدين فى التعليم والتربية . . . .) .

(هـ) **النظام الخلقي** : (الشعور الخلقي ، ومعيار القيم ، ومصدر الإلزام الخلقِى ، وأصول الأخلاق الإسلامية . . . .) .

(و) **النظام االعائلي** : (الزوجية ، والطفولة ، والآباء ، والأبناء ، والأرحام . . . .) .

(ز) **النظام الاقتصادى** : (العمل ، والملكية ، والتضامن الاجتماعى ـ المادى ـ والزكاة . . . .) .

(حـ) **النظام السياسى** : (الحكم ، والسلطة ، والإدارة ، وحقوق الإنسان . . .) .

هذه النـظم يبحثهـا علم الثقافة من حيث مصادرها ، وأسسها ، وخصائصها وأهدافها ، وآثارها ووسائلها الكبرى ـ كالممثل بها ـ أما تفصيلات كل نظام ودقائقه فمن شأن المتخصصين فى هذه النظم .

٢ ـ المفاهيم المتعلقة بنظم الإسلام ومنهجه :

تأصيلا لها على أساس الكتاب والسنة ، وفهم السلف ودفعا للمفاهيم الخاطئة التى انحرفت عن ذلك الأصل .

ومن أمثلة تلك مفاهيم الحرية والتسامح الدينى ، والتوكل ، والعبادة الإسلامية ، والسلفية ، والعلم ، والتجديد فى مجال الدين، والموضوعية ، والبطولة . . .

٣ ـ القوى المعادية للإسلام وأهله :ـ

حيث يبحث هذا العلم شبهها حول الإسلام ومناهجها فى محاربته ودوافع تلك الحرب وآثارها من أجل رد الشبه ومواجهة تلك الحرب وكشف حقائق تلك القوى وضررها على الإسلام وأهله وسبيل وقايتهم منها .

ومن هذه القوى الاستشراق ، والتنصير ، والماسونية ، والصهيونية .

٤ ـ المذاهب والنظريات الحديثة :

لبيان ما يتفق منها مع الإسلام ، أو يختلف ، ونقد مبادئها الفاسدة وبيان إخفاقها ـ في الواقع البشرى ـ مقابل نجاح مبادىء الإسلام فى تحقيق السعادة . ومن تلك المذاهب الرأسمالية والاشتراكية وبعض الأديان القائمة .

ومن النظريات : التطورية ، والعلمانية ، والوجودية ، والفرويدية والوضعية ، والنظريات الاجتماعية الضالة .

فائـــــدة :

هذه الموضوعات الأربعة مرتبطة فيما بينها ، ووجه الارتباط أن تلك القوى والمذاهب تسعى إلى زحزحة الإسلام ، ومنهجه عن حياة التابعين له ، ووقف مده عن من لم تصلهم دعوته ، بما تثيره من شُبَهٍ حوله أو ما تقدمه من نظم بديلة .

ومن ثم كان مقتضى بحث أصول الإسلام فى نظم الحياة البشرية بيان بطلان تلك النظم المقابلة خاصة أن الاختلاف في تلك الأصول بين الإسلام وبينها عظيم جداً .

وإليك ـ توضيحا لذلك ـ بعضا من تلك الأصول :

ـ الإيمان بعالم الغيب أساس الإسلام وهو منكرُ الاعتبار في الثقافة الماديَّة بما فيه وجود الله والقضاء والقدر . . .

ـ الدنيا مرحلة إلى الآخرة ومن ثم فالعمل يقوم على هذا الأساس فى الإسلام أما في تلك الثقافة فالحياة المعتبرة هي هذه الحياة الدنيا ولا اعتبار لسواها . . .

ـ الوحي مصدر المعرفة اليقينية في الإسلام ولااعتبار له فى تلك الثقافة بصفته مصدرا للمعرفة . . . .

ـ الإسلام يقوم على حقائق ثابته في العقيدة والأخلاق وفي تلك الثقافة جميع الأشياء متطورة حتى العقيدة والأخلاق . . .

ـ المشرع فى الإسلام هو الله ، وحق التشريع في تلك الثقافة للبشر . .

ـ الربا حرام في الإسلام ، وهو الأساس الذى يقوم عليه الاقتصاد فى تلك الثقافة . . .

ـ التضامن الأخوى أساس المجتمع في الإسلام ، وفي غيره تقوم العلاقات على القومية ، والعرقيه ، والتفرقة العنصرية(١٨) .

---

(١٨) انظر إن شئت مزيدا مجلة أضواء الشريعة العدد ١٣ ص ٣٩٢ .

علم الثقافة الإسلامية بين العلوم الشرعية الأخرى

أبرز العلوم الشرعية ـ سوى علم الثقافة :ـ

١ ـ علوم القرآن وأبرزها علم التفسير المختص بالبحث عن مراد الله فى آياته حسب الطاقة .

٢ ـ علوم الحديث التى تبحث فى الأحاديث النبوية من حيث المتن والسند .

٣ ـ علم العقيدة أو التوحيد الذي يبحث فى قضايا الإلهيات والنبوات والسمعيات .

٤ ـ علم الفقة وهو معرفة أحكام الشريعة بأدلتها التفصيلية في الجانب العملي من حياة الإنسان

٥ ـ علم أصول الفقه وهو العلم الباحث عن أدلة الفقه الإجمالية ، ومنهج الاجتهاد ، وأحوال المجتهد .

٦ ـ علم السلوك وهو علم يبحث في أعمال القلوب وآفات النفوس . [١٩]

هذه هي العلوم الشرعية التي يمثل كل منها تخصصا مستقلاً محدد المعالم ولكنها رغم ذلك ذات تلازم لأن الشريعة التي قامت لخدمتها لاتتجزأ ، وعليه فلابد للمتخصص في أي علم منها أن يركن تخصصه على معرفة كلية بهذه العلوم ، ولكن هذه المعرفة الكلية للمتخصص في أي واحد منها لاتغنى عن الحاجة إلى متخصص بالدراسة الكلية استقلالا ، لأن المتخصص الجزئي سيعود إلى تخصصه تدريسا وقراءة وتأليفا ومعالجة ، بحيث يستغرق فكره هذا التخصص ويغفل من ثم عن رعاية الجانب الكلي وعن الارتباط الحيوى بين كليات النظم الشرعية ، والواقعُ ماضيا وحاضرا شاهد على ذلك .

---

(١٩) يبحث فيها في دائرة النصوص الشرعية ، أما ما وراء ذلك من قضايا الفناء والحلول وسائر الشطحات الصوفية فليست من هذا العلم في شيء .

وقد يقال إن هذا جارٍ على عدم إمكانية وجود العالم المتمكن من كليات العلوم الشرعية وتفصيلاتها جميعا وفي هذا شيء من المصادرة .

وأقول إن الحق ـ كما أرى ـ هو ماسبق تقريره ، لأنه وإن كان هذا ممكنا بل متحققا للصحابة والأئمة السابقين من بعدهم إلا أنه أصبح صعبا بعد توسع العلوم وكثرة تفريعاتها ، وتشعب مناهجها ، وإن تحقق شيء من ذلك فلقلةٍ من فحول العلماء معدودين كابن تيمية ، وابن القيم ، وأمثالهما من ذوى الملكات الشمولية ، والموسوعية .

من ذلك تتبين ضرورة وجود متخصص يبحث الكليات في نظم الإسلام وترابطها ، وما لذلك من متعلقات .

ويكون مثاله كالفيلسوف بين علماء العلوم الطبيعية إذ لكل علم مجاله الخاص منهجا ، وموضوعاً ، فالرياضيات مجالها الكم ، والطبيعيات مجالها الحركة ، والتغير وعلم النفس مجاله الظواهر النفسية ، والسلوك . . . الخ .

والفيلسوف هو الذى يدرس موضوعات هذه العلوم في نظرة جامعة ، ويعمل على الجمع بين عمومياتها ، لينتج فلسفة موحدة ولهذا سماه (أوجست كونت) «ضابط الاتصال بين مختلف العلوم» .[٢٠] .

إذا تبين هذا فإن موقع علم الثقافة بين العلوم الشرعية المشار إليها يتجلى من خلال ما يلى :-

١ ـ أنه علم متميز بين هذه العلوم ، ليس واحدا منها ، وليس جمعا لها .

٢ ـ وأنه لايغنى وجودها الجزئي المتخصص عنه ، كما أنه رغم شموليته لايغني عنها في تخصصاتها الدقيقة .

٣ ـ أن مقامه بين العلوم الشرعية عظيم ، لجلالة موضوعه ، وهو علم الكليات التى هى الأصل للجزئيات .

---

(٢٠) المعرفة . محمد الشنيطى ١٩ .

٤ ـ له صلة بكل علم منها ـ وهذا جار فى كل علم من علوم الشريعة ، لايمكن الفصل بينها تماما .

فعلما التفسير والحديث مستنده في أخذ موضوعاته من المصدرين الشريفين كالعلوم الأخرى .

أما العلوم الأخرى فإنها تبحث فى الجزئيات التي يبحث في كلياتها كما أن كلا منها يبحث في كلياته المتعلقة بتخصص ذلك الكل .

فائـــدة علم الثقافة

١ ـ عَرْضُ نُظُمِ الإسلام الكثيرة بترابطها ليأخذ طالب العلم دين الله بشموليته التى جاء بها الـرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ في الكتاب والسنة وتلقاها صحابته رضوان الله عليهم .

٢ ـ تأصيل المفاهيم المتعلقة بالإسلام وبيان معانيها الصحيحة ورد المفاهيم الخاطئة التى راجت فى عصور التخلف أو دخلت على المسلمين من أديان ومذاهب أخرى .

٣ ـ نقض المفتريات التي توجهها إلى الإسلام التيارات المحاربة له .

٤ ـ بيان نجـاح مبـادىء الإسـلام في تحقيق السعادة مقارنا بالإخفاق الذي يحيق بالمذاهب البشرية بنقد مبادئها ومناهجها .

مجال البحث في علم الثقافة الإسلامية

لا ريب أنه بتحدد معنى الثقافة وموضوعاتها يتحدد إطار التأليف في هذا العلم ومجال البحث فيه سواء في رسائل الماجستير أو الدكتوراه أو بحوث الترقية أو بحوث المرحلة الجامعية أو غيرها .

وقد يقول متسائل : بما أن الثقافة علمُ كلياتٍ فهل كل بحث فيها لابد له من الشمولية .

والجواب : أن ذلك ليس لازما فقد يتناول البحث قضية من قضايا أحد النظم الإسلامية ، لكنها قضية أصولية في هذا النظام ، ولها صلة بجوانب الإسلام الأخرى ، وإذا كان قد سبق ذكر أمثلة لهذا النوع من البحوث فى الكلام على (التأليف في هذا العلم) فإنى هنا سأذكر أمثلة مفسرة .

- موضوع (مصادر المعرفة) من أصول نظام العلم والمعرفة في الإسلام ولكنه يتناول العقيدة حينما يبحث فى (الوحي) بصفته مصدرا للمعرفة ويتناول أصول الفقه لدى بحثه مهمة العقل فى المعرفة وخاصة في ميدان التشريع .
- وموضوع (منهج الإسلام فى بناء الجماعة ورعايتها) من أصول النظام الاجتماعى ولكن متعلقاته كثيرة فى العقيدة ، والأخلاق وبعض الجوانب الفقهية .
- وموضوع (قضية الحضارة في ضوء الإسلام) يتناول في بنية الحضارة العقيدة والعلم والتشريع بصفتها أسسا لها ، كما يُقَوِّم الحضارة القائمة اليوم في هذه الجوانب[٢١] .

وإليك بعد هذا سرداً بأبرز المجالات التي يدخل البحث فى موضوعاتها فى تخصص الثقافة الإسلامية .

١ ـ خصائص الإسلام ، ومصادره ، ومقوماته الكبرى ، ومنهجه في تحقيق السعادة للبشر .

(٢١) هذه الموضوعات رسائل دكتوراه في قسم الثقافة الإسلامية بكلية الشريعة بالرياض .

٢ ـ كليات النظم الإسلامية ، سواء كان ذلك لنظام واحد أم أكثر . وفى هذا المجال تدخل موضوعات مصادر النظام ، وأسسه وخصائصه وأهدافه وآثاره التطبيقية ، ومسائله الكلية .

فمثلا ـ من كليات النظام الخلقي فطرية الشعور الخلقي لدى الإنسان ومعيار القيم ، ومصدر الإلزام في الأخلاق والمذاهب الوضعية فى الشأن .

ـ ومن كليات نظام العلم والمعرفة (مقام العلم ، وعلاقته بالعمل ونظرية المعرفة بمباحثها ، ومناهج العلوم ، وأقسام العلوم وضوابط المعرفة وفلسفة العلوم . . .) .

٣ ـ القضايا الفكرية فى المجتمع المعاصر مثل (الحرية الاختلاط العنصرية القومية ، الحوار بين الأديان ، التطور والثبات ، التجديد في الدين ، التراث ، الموضوعية والشك . . . .) .

وتخصص الثقافة لايتناول من القضايا المثارة إلا الفكرية العامة ، أما التخصصية الجزئية ، فهي لتخصصات أخرى

فقضية الاحتفال بالمولد النبوي ـ مثلا ـ من موضوعات تخصص العقيدة وقضية الاجتهاد فى استنباط الأحكام ، البحث في وجوبه أوجوازه ، أومنعه مثار الآن وهو من تخصص أصول الفقه .

وقضية النسب في أطفال الأنابيب قضية فقهية . . . الخ .

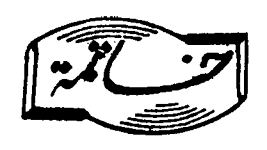
٤ ـ **الثقافات البشرية** :

(أ) مذاهبها الفكرية ونظرياتها (أصولها ووسائلها ومناهجها ، وموقف الإسلام منها) .

والمتخصص في الثقافة يدرس مذهبية تلك المذاهب أما مرتكزها العقدي

(كالقول بأن المادة هي الموجود الأزلي الأوحد) لدى الماركسية فمن شأن المتخصص في العقيدة .

(ب) تياراتها المعادية للإسلام : (أصول تلك التيارات ، وأهدافها ، ووسائلها ومناهجها فى حرب الإسلام ، ومجالات طعونها ، وآثار عدائها ، والشُّبهِ المثارة من قبلها ، وتطورها ، ونقدها إسلاميا) .



سأتناول فى هذه الخاتمة مسائل ثلاث أرى من المهم التنبيه عليها قبل إنهاء هذا المدخل .

الأولـى : في تعريف الثقافة .

الثانية : في لفظة الثقافة .

الثالثة : في علم الثقافة بين الوحي والعقل .

المسألة الأولى : في تعريف الثقافة الإسلامية :-

الاصطلاح فى الفكر اللغوي اتفاق طائفة من الناس[٢٢] على معنى معين للفظ مفرد ، أو مركب .

والعلم يقوم كيانه على أساس المصطلحات الموضوعة .

فالألفاظ تحمل في أصل اللغة التي تقوم بها معاني واسعة ذات أوجه متعددة فإذا أخذ علم من العلوم هذه الالفاظ خاصة ما يريد منها جعله فى أسس بنائه ، قَصَرَهَا على بعض وجوهها ، أو أحدِها ، وقد يقصره على جزء من أحد هذه الوجوه .

ولا شك أن للميدان الذي يبحث فيه هذا العلم ، أو أساسه الذي يقوم عليه أو المنهج الذى يسلكه ، ونحو ذلك من مرتكزات العلوم أثراً فى ذلك التحديد وفي هذا ـ لاشك ـ فائدة ، حيث تفهم مقاصد الباحثين في الفن المعين وفق اصطلاحاتهم

(٢٢) هذه الطائفة تتمثل فى أهل فن من فنون العلم كالمحدِّثين أو الفقهاء ـ مثلا ـ أو بعضهم ، أو أهل دين كالمسلمين ، أو أهل بيئة معينة فيكون اصطلاحا عرفيا . .

التي حصرت للألفاظ معاني محددة لايحتاج من يتعامل معهم إلى تحديد مقصودهم بنفسه من بين المعاني اللغوية الكثيرة لكل لفظ .

فمثلا ـ لفظة (الحديث) معناها اللغوى الأصلى ـ خلاف القديم ـ أي الواقع الجديد ـ ثم اقتصر على الكلام ، ثم أصبح في مصطلح علماء الشريعة مخصوصاً بما نسب للرسول ـ صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير .

ولفظه الفقه أصل معناها الفهم ، ثم قصر عند علماء الشريعة على معرفة الأحكام الشرعية عموما[٢٣] .

وأخيرا أصبح مصطلحا خاصا بمعرفة الأحكام الشرعية العملية المستنبطة من أدلتها التفصيلية .

والثقافة مرت بهذه السُّنة . كانت لفظة لها معانيها اللغوية ، ثم صارت تعني المعرفة ، ثم حدها الوصف الملتصق بها دائما . بجزء من المعرفة وهي المعرفة المتعلقة بالإنسان بما هو إنسان دون العلوم البحته التي لا وجهة لها بذاتها وإنما توجهها الثقافات المختلفة .

وهنا وَقَفَتَ دون أن ينالها تحديد أكثر من ذلك .

وقد لاتجد وسائل الإعلام ، والأجهزة الإدارية المعنية بشئون الثقافة ضيراً فى هذا الاصطلاح الشمولي الواسع ، بل قد يكون ذلك طبيعيا حتى لدى أرباب الفكر العام .

لكنه غير ذلك في ميدان الفكر الإسلامي القائم على المنهجية العلمية والاصطلاح المحدد والحاصر .

لذا كان هناك شعور مُلِح بضرورة تحديد المراد بالثقافة الإسلامية ، لتتضح موضوعاتها ، ومنهجها ، ودورها فى المواجهة الفكرية .

ولما لم يكن قد تحددت قسمات مصطلحها المعين ، وموضوعاته ، لذا فقد تنازعها

(٢٣) انظر : شرح الكوكب المنير ١/٤١ ، وعلى هذا المعنى وضع أبو حنيفة رحمه الله ـ (الفقه الأكبر) .

أهل الفكر كل يجرها إلى تخصصه ، أو إلى ما يخدم وجهة نظره ، أو إلى ما يرى أن المصلحة في سوقها له . . .

وكانت النتيجة غياب المفهوم المحدد لهذه اللفظة ، وأدى هذا الغياب إلى تصورات كثيرة لاتنسجم مع مقام الثقافة الجليل في ميدان الفكر المعاصر .

- فقد تصور أناس أنها عرض للمنجزات الحضارية عند المسلمين في الغابر وخصوصا فى الجانب العمراني ، وتمجيد لتلك المنجزات .
- وتصور آخرون أنها تكرار للعلوم الشرعية ، ومن ثم فمادتها تكرار للمواد الدينية .
- وسوى هؤلاء تصور أناس أنها علم يختص بتتبع ما يخالف الإسلام من مذهبيات ونظريات ، وما يحاربه من قوى ، مما يثار عليه من شبه لنقضها ، وتفنيدها ـ وحسب .
- ومنهم من يرى أن محتوى الثقافة الإسلامية هو المعلوم من الدين بالضرورة ، أو ما لايسع مسلما جهلُه من أمور الدين .

وسننظر الآن في هذه التصورات لنرى مدى قربها من الحقيقة من خلال التعريف الوارد في أول هذا المدخل .

أما الأول : فإنه يجعلها نمطا من الدراسة التاريخية ، وينظر إلى الإسلام نظرة تاريخية بعيدة عن الواقع .

أما علم الثقافة الإسلامية ـ حسب تعريفنا السابق ـ فإنه يقدم الإسلام بصفته مذهبية متكاملة حية ينبغي أن تسود الحياة البشرية حاضرا ومستقبلا ، وأن تنسخ ما سواها من مذهبيات وتحاصرها .

وأما الثاني : فقد سبق الكلام عليه في التعريف ، ومنهج العلم ، وعلاقته بالعلوم الشرعية الأخرى .

وحسبي هنا أن أؤكد أن علم الثقافة هو العلم الذي يقدم الصورة المتكاملة عن الإسلام في معالمه الأساسية وخطوطه الكبرى محافظا على جميع جوانبه الإيمانية

والعبادية والأخلاقية والتشريعية في وحدة مركبة مراعيا ما بينها من نسب[٢٤] ، مواجها به المذاهب البشرية والأديان الأخرى .

وأن هذه المهمة لايمكن أن يقوم بها أي من العلوم الشرعية المقتصرة على دراسة الإسلام فى أحد جوانبه التي انعزلت عن بعضها للحاجة التخصصية عبر القرون .

وأما الثالث : وهو جعل علم الثقافة الإسلامية ردا على المذاهب الفكرية وتفنيداً لشبهها حول الإسلام ، فلا مراء في أنه من مهمات علم الثقافة في منهجها النظري والتطبيقى ، كيف لا وهو العلم الذي يقدم الإسلام على أنه الدين الوحيد لتحقيق السعادة البشرية ، وأنه ـ قبل ذلك الدين المفروض عليها دون سواه من قبل خالقها .

لكن هذا الرد والتفنيد ـ لتلك المذاهب ومزاعمها ـ لابد أن يقوم على رؤية إسلامية واضحة تقدم الإسلام بديلا عن تلك المذاهب وتكشف زيف دعاويها من خلال حقائق الإسلام الناصعة .

فدراسة الإسلام بصفته مذهبية متكاملة هو الأساس في علم الثقافة وواقعية الإسلام تقضي بتطهير الحياة البشرية من سواه ، كي يكون هو الحاكم فيها من خلال الرد والتفنيد .

وينبغي أن نعلم أن منهج الرد والنقد في هذا العلم مقصور في الأصل على مجاله ، أي فى الأصول الكلية للمذاهب ، أما الجزئيات سواء انبثقت من مذاهب أو أعراف أو غيرها فهي من شأن تخصصاتها الجزئية .

أما الرابع : الذى يرى أن موضوعات علم الثقافة هي (المعلومات من الدين بالضرورة) أو هى (مالايسع مسلما جهله) فرغم أنه يمثل وعيا بهذا العلم وجهةً ومنهجاً إلا أنه لابد من تحرير هذه المسألة لمعرفة مدى تمثيل هذين لعلم الثقافة .

إذ ما هو ضابط المعلوم من الدين بالضرورة ، وما لايسع مسلما جهله ، وهل هو ضابط الثقافة ؟

---

(٢٤) انظر : نظام الإسلام العقيدة والعبادة ١٣ .

أما المعلوم من الدين بالضرورة ، فإنه قائم على تقسيم العلم ـ إلى ضرورى ونظرى .

الضرورى : هو مالزم نفس العالم لزوما لايمكنه الانفكاك عنه ، ولم يقم على نظر ، واستدلال[٢٥] .

وصورته العليا المبادىء الفطرية التى جبل الله عليها العقلاء .

فإذا ما أضفنا العلم الضرورى إلى مجال معين ، فإنه يتحدد بحسبه فالمعلوم من الدين الإسلامى بالضرورة هو ما يلزم نفس المؤمن بصحة هذا الدين من القضايا الشرعية أخباراً وأحكاماً على أنها علم حق ، لمجرد أن الدين قال بها ، لانتيجة للنظر فيها ، والاستدلال عليها ، عقلا ، وتجربة .

وهذا يقتضى البحث في الأدلة الشرعية لمعرفة صحة أخبارها ، وأحكامها نسبة ودلالة .

ولاشك أن هذا لاينحصر في الأحكام والأخبار الكلية في الدين ، ولا واضحة الحكم لكل مسلم (البديهية) بل يدخل فيها الأحكام التفصيلية التى يصل إليها العلماء المجتهدون عند اجتهادهم في النصوص[٢٦] ولكن العلماء ـ فيما يظهر ـ يقصدون بالمعلوم من الدين بالضرورة ما هو قطعي مما جاء به الكتاب والسنة وأجمعت عليه الأمة كتفرد الله بذاته وصفاته ، ووجوب الصلاة وحرمة الزنى[٢٧] .

---

(٢٥) انظر : الحدود للباجى ٢٥ ، والأصول من علم الأصول ٢٠ .

(٢٦) وليس نظر المجتهد ، واستدلاله هنا بمخرج ثمرة اجتهاده إذا تحققها من الضرورى إلى النظري ، لأن نظره هذا ليس اختباراً للقضية أو الحكم ، من حيث كونه حقا أو باطلا فيكون نظريا ، بل هو للتأكد من أن هذا الحكم هو ما جاءت به الشريعة ، فإذا تيقن هذا أصبح علما ضرورياً لديه .

(٢٧) أنظر الأصول من علم الأصول ٢٠ ، ٧٥ وينبغي أن يعلم أن العلوم الضرورية عامة ، أو في نطاق دين ، أو مذهب معين ليست مطلقة بالنسبة لجميع الناس ـ عند جماهير العلماء والفلاسفة ـ بل هي نسبية ، فقد يكون ضروريا لشخص ما يحتاج إلى نظر من غيره حتى فى المبادىء الفطرية . انظر : الرد على المنطقيين ٨٨ .

وأمـا ما لايسع مسلما جهله فهو (ما يحل ويحرم من المآكل والمشارب ، والملابس والفروج ، والدماء والأقوال والأعمال)[٢٨] .

ويرى ابن عبد البر ـ رحمه الله ـ أن الذي لايسع المسلم جهله هو الفروض العينية والكفائية معا في العقيدة ، والعبادة ، والأخلاق ، والمعاملات وقد ذكر أمثلة منها ، ثم قال (وما كان مثل هذا مما نطق به الكتاب وأجمعت عليه الأمة)[٢٩] .

لكنه رغم إيراده هذا الضابط الذي ختم به كلامه قد مثل بأمور يدخل فيها ما اختلف فيه العلماء ، ففي الصـلاة ـ مثـلا ـ يرى أن مما لايسع المسلم جهله علم مالاتتم إلا به من طهارتها وسائر أحكامها ، وفي الزكاة ما تجب فيه ، ومتى تجب ، وفي كم تجب ، ونحو ذلك .

في ضوء هذا يكـون (مـا لا يسـع المسلمَ جهله) إما مطابقا للمعلوم من الدين بالضرورة كما نص عليه ابن عبد البر ، أو أوسع منه .

بعد هذا هل يطابقان الثقافة ؟

الجواب أنهما ـ فى ضوء تعريفنا لعلم الثقافة ـ أوسع منه دائرة ، لأنهما يحتويان على أمور كثيرة من العلوم الشرعية الجزئية ، وقد سلف بيانُ تميز علم الثقافة عن هذه العلوم ، والثقـافة ـ من جانب آخر ـ أوسع منهما حيث تتناول من القضايا ما ليس قطعيا مجمعا عليه من الأمة ، لأن لتلك الأصول متعلقات كثيرة ، وراء هذه الدائرة[٣٠] .

المسألة الثانية : لفظة الثقافة :ـ

يتفق آخرون ـ سوى السابقين ـ معنا على المعنى الذي حدد للثقافة الإسلامية ،

(٢٨) الاحكام فى أصول الاحكام لابن حزم ٥/٩٠٠ .

(٢٩) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ١/١٠ ، ١١ .

(٣٠) ومع هذا فالتحديد بهما يعكس تصورا ناضجا لمهمة علم الثقافة في الحياة البشرية بين العلوم الشرعية ، كما أن التعريف بِجُمَل أصيلة فى العلم الشرعي ، مضمونها مستقر في الأذهان ، منهج رائد واعٍ خصوصا لمثل كلمة الثقافة .

ولكن مشكلتهم في لفـظة الثقافة ذاتها حيث تثير حساسية لديهم ، ومن ثم يرون استبدال لفظ آخر بها .

ومنشأ هذه الحساسية من أمرين :ـ

أولها : وهو ذو الأهمية ـ أن هذه اللفظة أخذت مفهوماً عُرْفِياً شاع في الفكر العالمي فبـديلتهـا التي ترجمت عنهـا في اللغـة الانجليزية (CULTURE) تعنى الكليات التصورية المتعلقة بالوجود ، والكون ، والإنسان ، والحياة وهذه المنظومات الفكرية في تلك الثقافات صادرة عن عقل الإنسان .

فإذا قلنا الثقافة الإسلامية فهم الغربي أنها نتاج تفكير المسلمين في هذه المجالات بناء على عقولهم المجردة .

وثانيها : أنها تحتاج حتما إلى الصفة المميزة لها وهي : إسلامية ، فلابد أن نقول ثقافة إسلامية .

ومن البـدائل التي يرى هؤلاء اعتمادها : الحكمة عند بعضهم ، والصبغة عند آخرين . والحجة عند طائفة ثالثة .

قال هؤلاء : فإذا تحددت الكلمة نقلنا ذلك المعنى إليها بتميزه الإسلامى الذي يبقى فيه هذا العلم منفرداً بين المنظومات الأخرى ـ الوضعية ـ باستمداده من الوحي الإلهى بالعقل المستوفى شروط الاستمداد قالوا : والمفاهيم التي جاء بها القرآن والسنة لهذه الكلمات تساعد على هذا[٣١] .

والذى أراه هنا أنه ينبغي أن نعي أمرين :ـ

الأول : أن حرب المصـطلحات القائمة في الفكر المعاصر ليست مقصورة على المـترجمـات ، بل تجاوزتها إلى ألفاظ إسلامية المصطلح ، ولا أظن أن الحل هو أن نستبـدل بها غيرهـا لنتقي المصـطلحـات المفروضة . فالسلفية ـ مثلا ـ تعنى لدينا

(٣١) انظر مثلا معاني الحكمة في القرآن ـ المفردات للراغب ١٢٧ ، وفتح القدير للشوكانى ٤/ ٢٨٠ ، وفي الصبغة ذكـر الجوهري ـ رحمه الله ـ أنها تعني دين الإسلام في قوله سبحانه ﴿صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة﴾ البقرة ١٣٨ أنظر فتح القدير١/ ١٤٨ .

الالتزام بالكتاب والسنة وبفهم الصدر الأول لهما ، وإقامة الحياة على هذا الأساس في أى عصر ، لكنها لدى المفكرين المعاصرين ابتداء بالمستشرقين ثم من تبعهم تعنى الجمود والانقطاع عن التواصل الحضارى ، وعدم استيعاب الحياة القائمة[٣٢] ، وعلى هذا تتلقفها أغلب وسائل الإعلام .

والاجتهاد الذي يعنى استخراج الحكم من الشريعة وفق ضوابط معينة ، لايعدو لدى هؤلاء أن يكون (استنتاجا شخصيا ورأيا حرا)[٣٣] لايتقيد إن تقيد إلا بمقاصد الشريعة العامة كالعدل ، ونفي الضرر ونحوها .

الثاني : أن اللفظة المختارة لابد أن يقوم لها مقابل فى موضوعاتها بغض النظر عن مستمدها ـ لأن المقارنة ، والنقد يقتضيه ـ والمقابل بشرى حتما فيقع من ثم المحذور .

ولذا نرى أن بعض الدراسات المقارنة حتى في العلوم التي لفظها ومصطلحها إسلامى الوضع تميل إلى التقييد بالوصف[٣٤] .

والثقافات رغم اتفاقها في مجال البحث إلا أنها تختلف في موضوعاتها ومناهجها ـ وغير ذلك ـ فلا ضير من التأكيد على مغايرة الثقافة الإسلامية لتلك الثقافات في مستمدها .

وليس ما أقوله تعصبا لهذه اللفظة ولكني أرى أن تصور العلم هو الذى يحدد التسمية ونحن مازلنا في طور تحديد هذا التصور كما يدل عليه مجرى الحديث في هذا المدخل ، هذا فضلا عن شعورى بصعوبة الإحلال المقصود[٣٥] .

المسألة الثالثة : الثقافة الإسلامية بين الوحي والعقل :

رغم وضوح علاقة الثقافة الإسلامية بالوحي والعقل من خلال ما مر إلا أنه لابد

(٣٢) انظر المذهبية الإسلامية ٩ .

(٣٣) الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه فى هذا العصر ٥٠٣ وانظر تحديث العقل العربي لحسن صعب ١١١ .

(٣٤) كبعض الرسائل العلمية التى تبحث مسائل في الفقه مقارنة فتضيف الوصف (الفقه الإسلامي) .

(٣٥) خاصة وأنه يتعلق بلفظة ـ لا أبالغ إن قلت إنه ـ لايضاهيها غيرها رواجا في كل المجالات .

من التـأكيد على هذه العـلاقة لأن هناك من يجهلها أو يتجاهلها فتجد من يقدم مناهج للنهضـة الحضارية تحمل أنساقا تصورية في الوجود والكون والإنسان استمدها من مصـادر مختلفـة ليس منها الوحي الإلهي ثم يزعم أنها تجديد إسلامى لأنه ينتسب للإسلام ، أو وَضَعَها للمسلمين ونحو ذلك .

وما يراد تأكيده هنا ـ باختصار ـ هو أن الوحي الإلهى الذي جاء به محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ كتابا وسنة هو المصدر الذي يستمد منه المسلم قضايا الثقافة كلها في الوجود ، والألوهية ، والكون ، والانسان ، والحياة .

ولكن وسيلة استمدادها في الإنسان هو العقل البشرى الصريح المتمثل بالمبادىء الفطرية التى جعلها الله سبحانه فى الإنسان ميزانا يعرف بها الحقائق ، ما لم تحجبها غواشي الفساد والضلال .

ومع أن هذه المبادىء الفطرية لاتستطيع بناء كيان ثقافي في تلك القضايا خاصة الكبرى منها ـ بسبب أن فيها عناصر غيبية متعلقة بالوجود أو بالإنسان إلا أنها قادرة على قبول الحق[٣٦] ، ورفض الباطل .

ثم إن وسيلة الإنسان في تكييف حياته على أساس تلك القضايا هو العقل فى إطار الضوابط الشرعية .

وعليه يكون علم الثقافة الإسلامية علما عقليا نقليا مرتكزا فى مصدره على الوحي المنزل ومرتكزاً فى وسيلة استمداده على العقل البشري السليم .

---

(٣٦) وكل ما جاء به الإسلام حق مقبول من الفطرة السليمة لأن الذى أنزله هو الذي خلق الإنسان وَجَبَله على تلك الفطرة فأنزله موائما لها وصادقا فى كل ما ذكره عن الكون والإنسان والحياة لأنه خالقها ، ومدبرها ﴿قل أنزله الذى يعلم السر في السموات والأرض إنه كان غفورا رحيما﴾ الفرقان : آية ٦ .

فليس معـرفـة عقلية بحتـه كالثقافات الوضعية ولا نقلا منزوع الصفة العقلية كالتعاليم المقدسة لدى بعض أهل الديانات التى تزعم أنها وحي مستمد من الإله ، ومن ثم يجب على تابع تلك الديانة أن يؤمن به رغم مناقضته لفطرته وعقله(٣٧) .

والله أعلم ـ وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .



---

(٣٧) وليس هذا وحيا في أى ديانة وجد ـ حتى الديانات ذات الأصل السماوى لأن حقائق الوحي لايمكن أن تناقض حقائق الفطرة ، أو الواقع .

مجلة جامعة الإمام
محمد بن سعود الإسلامية

العدد الثاني
محرم ١٤١٠ هـ

فسر المولى
وحصر معانيه والكشف عن حقيقة ما قيل فيه

تأليف

أبي الفتح ناصر بن أبي المكارم عبدالسيد بن علي المطرزي

(٥٣٨ ـ ٦١٠هـ)

تقديم وتحقيق وتعليق

الدكتور/ حمد بن ناصر الدخيل

الأستاذ المساعد في قسم الأدب
بكلية اللغة العربية بالرياض
ومدير معهد تعليم اللغة العربية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده.

وبعـد

فهذه رسالة صغيرة في فَسْرِ المولى والكشف عن حقيقة ما قيل فيه، لأبي المكارم ناصر بن عبدالسيد بن علي المُطَرِّزى الخوارزمي، أنشرها لأول مرة بعد أن ظفرت بنسختها الوحيدة فى إحدى مكتبات تركيا.

وتمثل الرسالة الكتاب الثالث من مؤلّفات المطرزى التى انتهيت من تحقيقها، إذ سبقها كتابه (الإيضاح فى شرح مقامات الحريرى) وهو أهم ما وصل إلينا من آثاره، وأكبرها حجما.

وكتابه (بيان الإعجاز في سورة قل يا أيها الكافرون) وهو من الكتب النادرة المهمة.

وقد نُشِرَ قبل ذلك كتابه (المغرب فى ترتيب المعرب)، كما نشر كتابه (المصباح)، ورسالته فى النحو التى ألحقت بكتابه المغرب، وبذلك يكون مجموع ما حقق له ستة كتب.

وما زلت أعمل فى كتابه السابع (الإقناع لما حوى تحت القناع) وهو كتاب فى اللغة.

ووصل إلينا غير هذه خبر خمسة كتب له ، ولا أعلم لها ـ على الرغم من البحث والتنقيب ـ وجوداً حتى الآن .

والرسالة ـ مع صغرها ـ توضح لنا منهج المطرزى فى التحقيقات اللغوية التى طالما استشعرناها فى كتابه الإيضاح والمغرب ، وتكشف عن منهجه فى مناقشة القضايا والوصول إلى ما يراه صوابا .

ويسعدني أن تكون باكورة نشر هذا الكتيب الذى ألفه عالم كبير من علماء اللغة فى مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، تلك الجامعة التى أسهمت فى احتضان التراث العربي والإسلامي تحقيقا ونشرا ودفاعا عنه .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل .

المحقق

د : حمد بن ناصر الدخيل

الرياض في ٢٢ / ٢ / ١٤٠٩هـ

١٩٨٨/١٠/٣م

سيرة المطرزى

١ - نسبه وولادته ووفاته[1] :

هو أبوالفتح وأبوالمظفر برهان الدين ناصر بن أبي المكارم عبدالسيد بن علي المطرزى الخوارزمي .

والمطرزى بضم الميم وفتح الطاء وكسر الراء المشددة ، بعدها زاى مكسورة نِسْبَةً إلى من يطرِّزُ الثياب وَيْرقُمُها[2] .

ولـد في الجـرجانية ، عاصمة خوارزم فى شهر رجب سنة ٥٣٨ هـ[3] ، وهما البلدة والسنة اللتان توفي فيهما الزمخشرى ، وكانت ولادته في عصر ملك خوارزم أتسز بن محمد ، الذى تولى الملك سنة ٥٢١ هـ ، وتوفي سنة ٥٥١ هـ .

---

(١) من مصادر ترجمته :

إشارة التعيين : ٣٦١ ، وإنباه الرواة : ٣/٣٣٩ ، وبغية الوعاة : ٢/٣١١ ، وتاج التراجم : ٧٩ ، وتـاج العروس (طرز) ، وتاريخ الأدب العربي لبروكلمان : ٥/٢٤٠ ، والتكملة لوفيات النقلة : ٤/٧٢ ، والجواهر المضية : ٢/١٩٠ ، وروضات الجنات : ٨/١٦٣ ، وريحانة الأدب : ٥/٣٢٥ ، والطبقات السنية فى تراجم الحنفية : ٣٣٤ب-٣٣٥أ ، وطبقات الفقهاء : ١٠٦ ، وفوات الوفيات : ٤/١٨٢ ، والفـوائد البهية فى تراجم الحنفية : ٢١٨ ، وقاموس الأعلام : ٤٥٤٩ ، والكامل فى التـاريخ : ١٢/٢٨٨ ، وكتـائب أعلام الأخيار : ٣٣٢أ - ٣٣٢ ب ، وكشف الظنون : ١٣٩ ، ١٧٠٨ ، ١٧٤٧ ، ١٧٨٩ ، والكنى والألقاب : ٣/١٨٨ ، والمختصر المحتاج إليه : ٢١٥ ، ومرآة الجنان : ٤/٢٠ ، ومعجم الأدباء : ١٩/٢١٢ ، ومعجم المطبوعات : ١٧٦٠ ، ومعجم المؤلفين : ١٣/٧١ ، ومفتاح السعادة : ١/١٢٦ ، وهدية العارفين : ٢/٤٨٨ ، ووفيات الأعيان : ٥/٣٦٩ .

(٢) وفيات الأعيان : ٥/٣٧١ .

(٣) بغية الوعاة : ٢/٣١١ .

وتوفى في البلدة التى ولد فيها، في يوم الثلاثاء الحادى والعشرين من جمادى الأولى سنة ٦١٠ هـ[٤] فى عهد السلطان الخوارزمي علاء الدين محمد بن تكش، آخرِ شَاهَاتِ خوارزم.

٢ - نشأته ورحلاتـه :

نشأ المطرزى فى جرجانية خوارزم، وقضى حياته فيها، ولم تذكر المصادر التى عنيت بالترجمة له شيئا من الرحلات، سوى رحلته التى سافر فيها إلى الحج سنة ٦٠١ هـ ، وعرج على بغـداد، وكـان الخَلِيفَـةُ العَبَـاسِيّ آنـذاك الناصر لدين الله، والتقى هناك بعلمائها وفقهائها، فأخذوا منه، ورووا عنه، وحَدَّث بشيء من مصنفاته[٥] فيها.

٣ - ثقافته ومذهبه :

ثقافة المطرزى لا تتعدى ثقافة العلماء الذين عاشوا في عصره وفي إقليمه. ومن خلال مؤلفاته يبدو أنه تعمق فى دراسة الفقه على مذهب الإمام أبى حنيفة، وكان ينتحل مذهبه في الفروع[٦]، وكان المذهب الحنفي هو الغالب في إقليم خوارزم.

وإلى جانب عنايته بالفقه، كان له اهتمام بدراسة الحديث النبوى، إلّا أن هذا الاهتمام لا يتعدى نطاق الاستشهاد به في اللغة.

كذلك نجد علم النحو من العلوم التى عني المطرزى بدراستها منذ يفاعته، وكان والده عبدالسيد أول من لقنه مبادىء هذا العلم، وكانت كتب عبدالقاهر الجرجاني في النحو (العوامل المائة) و (الجمل)[٧] و (التتمة) و (الكتاب) لسيبويه و (المفصل) للزمخشرى، من الكتب التى استأثرت باهتمامه ودراسته.

---

(٤) معجم الأدباء: ١٩/٢١٣، والجواهر المضية: ٢/١٩٠.

(٥) معجم الأدباء: ١٩/٢١٢، ووفيات الأعيان: ٥/٣٧٠، والجواهر المضية: ٢/١٩٠.

(٦) وفيات الأعيان: ٥/٣٧٠.

(٧) كتاب صغير حققه على حيدر، وطبع فى دمشق سنة ١٣٩٢هـ.

إلّا أن من حق المطرزى أن يصنف مع علماء اللغة ، فما تركه فى النحو عبارة عن كتاب مدرسي صغير هو كتابه (المصباح) ألفه لابنه مسعود[8] ليتدرب على أوليات النحو، أما مؤلفّاته الأخرى فيغلب عليها الطابع اللغوى ، وما درس النحو ليكون نحويا كعبدالقاهر الجرجاني ، أو الزمخشرى ، وإنما ليستعين به فيما ألفه من كتب اللغة التى سنثبتها فى نهاية هذا الفصل .

كذلك من حقه أن يصنف مع علماء البلاغة ، فالمقدمة البلاغية التى صدر بها كتابه الإيضاح تكشف عن قدم راسخة فى هذا العلم ، يضاف إلى ذلك أن ما حواه الكتاب من نظرات بلاغية ، ولمحات فنية دلالة على موهبته فى هذا العلم وتمكنه منه .

وعسى أن نعثر فى مستقبل الأيام على كتابه فى علم البديع لنستدل به على فضل الرجل فى هذا المجال .

ولعلّ تمكن المطرزى من اللغة الفارسية من الأمور التى ساعدته على أن يبرز فى هذين العلمين ، لأنه استطاع أن يطلع على الكتب التى ألفت عن اللغة العربية والبلاغة بهذه اللغة ، وكان العلماء فى عصره يؤلفّون بالعربية كما يؤلفّون بالفارسية .

وللمطرزى نظم ، لأن ما اطلعت عليه من شعره[9] ، أقرب إلى النظم العلمى منه إلى الشعر ، ويبدو لي أن المطرزى لم يقل الشعر ليكونَ شاعرا ، ويسلك فى عداد الشعراء ، وإنما قاله على سبيل التملح والتفكه على عادة العلماء .

أما مذهبه فكل المصادر التى ترجمت له أجمعت على أنه معتزلي كالزمخشرى ، ولسيره على نهجه فى الاعتزال ، وولادته فى السنة التى توفى فيها ، ونشأته فى البلدة التى عاش فيها ، سمى خليفته[10] .

---

(٨) المصباح : ٣٣ .

(٩) انظر نماذج من شعره في : الإيضاح : ٣٨ ، ٥٧ ، ٩٠ .

(١٠) معجم الأدباء : ١٩ / ٢١٢ ، ووفيات الأعيان : ٥ / ٣٧٠ ، وبغية الوعاة ٢ / ٣١١ .

٤ - شـــيوخه :

تلقى المطرزى علوم الدين واللغة والأدب على عدد من الأساتذة والعلماء ؛ فى مقدمتهم والده عبد السّيد[١١] الذى درس عليه فى بداية حياته العلمية شيئا من مبادىء الدين والنحو واللغة[١٢]، والمصادر التى بين أيدينا لا تذكر لنا شيئا عن حياة والده، سوى أن ابنه تتلمذ عليه، وأخذ منه المبادىء الأولى فى العلوم .

وقد أورد المطرزى فى الإيضاح بعض الآراء اللغوية لوالده[١٣]، كما أورد له بعض أبيات من الشعر[١٤]، مما يدلنا على أن والده كان عالما فى اللغة شاعرا .

ثم تتلمذ فى الفقه واللغة على تلميذى الزمخشرى : البقالي[١٥]، وأبي المؤيد الموفق بن أحمد

---

(١١) لم يرد السيد فى القرآن الكريم على أنه من أسماء الله تعالى، ولكنه مأثور عن الرسول عليه الصلاة والسلام . روى البيهقي في كتابه «الأسماء والصفات» ص : ٢٢ ـ بسنده عن مطرف بن عبدالله ابن الشِخِّير قال : قال أبى رضي الله عنه : انطلقت في وفد بني عامر إلى رسولِ الله صلّى الله عليه وسلم، فقلنا : أنت سيدُنا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «السيد الله»، قلنا : فأفضلنا فضلا، وأعظمنا طَوْلا، فقال صلى الله عليه وسلم : «قولوا بقولكم، أو ببعض قولكم، ولا يستجرينكم الشيطان» .
وعلى أية حال فهو من نوادر الأسماء في التراث الإسلامى، ولم يكن العرب يسمون به لا فى جاهليتهم ولا فى إسلامهم، وإنما جرى فى المتأخرين بتأثير الأعاجم .

(١٢) معجم الأدباء : ١٩ / ٢١٢، ووفيات الأعيان : ٥ / ٣٦٩ .

(١٣) الإيضاح : ٦٦٦، ٨٩٥ (منسوخ على الآلة الكاتبة) .

(١٤) انظر نماذج منه في : الإيضاح : ٧٤، ٦٧٣، ٦٧٤، ٧٤٣، وهامش : ٩٣٥ .

(١٥) كتائب أعلام الأخيار : ٣٣٢أ، والبقالي هو : أبوالفضل محمد بن أبى القاسم بابجوك البقالي الخوارزمي، عالم في النحو واللغة والفقه، أديب أخذ الفقه والنحو عن الزمخشرى، وجلس بعده مكانه، وكان حسن الاعتقاد كريم النفس نزيها، توفى سنة ٥٦٢هـ . وكانت ولادته سنة ٤٩٠هـ .
من آثاره : مفتاح التنزيل، تقويم اللسان فى النحو، الإعجاب في الإعراب، البداية في المعاني والبيان، منازل العرب .

الخوارزمي المكي ، المعروف بأخطب خوارزم[١٦] ، وقد عرض المطرزى على شيخه الموفق شيئا من فواتح كتابه الإيضاح ، فأثنى عليه وعلى مؤلفه ، كما ذكر فى خاتمة الكتاب ، وسمع الحديث من أبي عبدالله محمد بن علي بن أبي سعد التاجر[١٧] ، وأبى الفضل محمد بن الفضل الأصبهاني[١٨] ، وأبي العلاء العطار الهَمَذاني[١٩] ، وغيرهم .

٥ ـ تلاميـــذه :

ومن أبرز الذين تلقوا العلم عنه : أبو محمد القاسم بن الحسين بن محمد الطرائفي الخوارزمي[٢٠] ،

ترجمته فى : معجم الأدباء : ١٩/٥ ، بغية الوعاة : ٢١٥/١ ، الوافي بالوفيات : ٣٤٠/٤ ، طبقات المفسرين : ١١٧ ، الجواهر المضية : ٣٧٢/٢ ، الفوائد البهية : ١٦١ ، طبقات المفسرين للداودى : ٢٣٠/٢ ، هدية العارفين : ٩٨/٢ ، بروكلمان : ٢٣٩/٥ ، مجلة المجمع (دمشق) : ٥٨/١٦ ، معجم المؤلّفين : ١٣٧/١١ .

(١٦) معجم الأدباء : ٢١٢/١٩ .

والموفق : أديب شاعر ، عالم في الفقه على مذهب الإمام أبى حنيفة ، ولد سنة ٤٨٤هـ ، وتوفي عام ٥٦٨هـ ، من آثاره : مناقب الإمام أبى حنيفة . من مصادر ترجمته : إنباه الرواة : ٣٣٢/٣ ، بغية الوعاة : ٣٠٨/٢ ، معجم الأدباء : ٢٠٣/٧ ، وفيات الأعيان : ٣٦٩/٥ .

(١٧) وفيات الأعيان : ٣١٩/٥ ، والتكملة لوفيات النقلة : ٧٢/٤ .

(١٨) الإيضاح : ٣٠٦ ، ٩٠٧ .

(١٩) هو : الحسن بن أحمد بن الحسن بن أحمد بن محمد بن سهل الهمذاني العطار أبو العلاء ، شيخ همذان في زمنه ، حنبلي المذهب ، محدث حافظ متقن ومقرىء كبير ، كان ملما بالنحو والعربية ، قيل : إنه يحفظ جمهرة ابن دريد . ولد سنة : ٤٨٨هـ ، وتوفي سنة ٥٦٩هـ .

من آثاره : زاد المسافر ، ترجمته في : تذكرة الحفاظ : ١٣٢٤/٤ ، غاية النهاية : ٢٠٤/١ ، معجم الأدباء : ٨/٥ ـ ٥٢ ، طبقات الحفاظ : ٤٧٣ ، شذرات الذهب : ٢٣١/٤ ، بغية الوعاة : ٤٩٤/١ .

(٢٠) كتائب أعلام الأخيار : ٣٣٢أ .

وهو : شاعر ، ناثر ، لغوى ، كالمطرزى ، ولد سنة ٥٥٥هـ . التقى به ياقوت الحموى فى منزله بخوارزم سنة ٦١٦هـ ، ووصفه ، وأثنى عليه ، له آثار في النحو والأدب ، توفي سنة ٦١٧هـ .

من مصادر ترجمته :

ومحمد بن عبدالستار الكردرى[٢١] ، ومختار بن محمود الزاهدى[٢٢].

٦ ـ منزلته وفضله :

احتل المطرزى المنزلة نفسها التى كان يحتلها الزمخشرى فى إقليم خوارزم ، وفى سائر البلاد الإسلامية قبل وفاته ، وتصدر مثل الزمخشرى للفتيا والتدريس ، وترك آثاراً في اللغة والبلاغة تشهد له بالأستاذية والتبريز ، ومما يدل على منزلته وفضله ما ذكر أنه حين توفي رُثِيَ بأكثرَ من ثلاث مئة قصيدة عربية وفارسية[٢٣] .

بغية الوعاة : ٢/٢٥٢ ـ ٢٥٣ ، تاج التراجم : ٥٠٠ ، الفوائد البهية ١٥٣ ـ ١٥٤ ، معجم الأدباء : ١٦/٢٣٨ ـ ٢٥٣ .

(٢١) كتائب أعلام الأخيار : ٣٣٢أ ، وهو : شمس الأئمة بن عبدالستار الكردرى العمادى ، أبوالوجد ، من أئمة المذهب الحنفي ، ومن العلماء البارزين في أصول الفقه وفروعه ، ولد في الثامن من ذى القعدة سنة : ٥٥٩هـ ، وقرأ على ناصر بن عبدالسيد المطرزى وغيره ، وتخرج على يديه علماء وفقهاء كثيرون ، توفي في التاسع من محرم سنة ٦٤٢هـ .
ترجمته في : الفوائد البهية : ١٧٦ ـ ١٧٧ ، الأعلام : ٧/٢٥٥ ، معجم المؤلفين : ١٠/١٦٧ ، ١١/٢٣٣ .

(٢٢) كتائب أعلام الأخيار : ٣٣٢أ ، وفيه : قال : سألتُ أستاذَنَا علامةَ الدنيا برهان الأئمة المطرزى عمن قرأ في صلاته كلمة فيها جيم بالجيم الفارسية ، أو الباء بالباء الفارسية ، هل تفسد صلاته؟ فتأمل فيها كثيرا ثم تقرر رأيه على أنه لحن مفسد . قلت : «وينبغي أن لا تفسد ؛ لأنه إذا تقارب المخرج لا يكون لحنا مفسدا للصلاة ، فكيف إذا اتحد المخرج» . وهو أبوالرجاء مختار بن محمود بن محمد ، نجم الدين الزاهدى الغزميني نسبة إلى غزمين ، قصبة من قصبات خوارزم ، من كبار فقهاء الأحناف وعلمائهم أخذ العلم عن ناصر بن عبدالسيد المطرزى وغيره ، ورحل إلى بغداد ، وناظر علماءها ، توفى سنة ٦٥٨هـ ، له شرح مختصر القدورى ، وتحفة المنية لتتميم الغنية ، والحاوى ، والرسالة الناصرية .
ترجمته في : الفوائد البهية : ٢١٢ ـ ٢١٣ ، مفتاح السعادة : ٢/٢٧٩ ، الأعلام : ٨/٧٢ ، معجم المؤلفين : ١٢/٢١١ .

(٢٣) وفيات الأعيان : ٥/٣٧١ ، الطبقات السنة : ٣٣٤ب ، الجواهر المضية : ٢/١٩٠ ، فوات الوفيات : ٤/١٨٢ .

٧ ـ مؤلفاتـــــه :

١ ـ الإيضاح في شرح مقامات الحريري، انتهى من تأليفه سنة ٥٦٣ هـ كما ذكر في خاتمة الكتاب[٢٤]، وقد فرغتُ من تحقيقه، وهو معدّ للطبع.

٢ ـ المعرب، كتاب مطول في اللغة، قال طاش كبرى زاده[٢٥] : «قليل الوجود».

٣ ـ المغرب في ترتيب المعرب، وهو اختصار وترتيب لكتابه السابق[٢٦]، صنفه في غريب الألفاظ والمصطلحات المستعملة في الفقه الحنفي ورتب مواده على حروف المعجم، وذكر أنه ألفه بعد كتابه الإيضاح[٢٧]، وهو ككتاب الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي الذي ألفه أبو منصور الأزهري[٢٨] عند الشافعية.

وللكتاب مخطوطات كثيرة منها: مخطوطتان في المكتبة الوطنية في برلين الغربية[٢٩]، وطبع في جزأين في حيدر أباد الدكن بالهند سنة ١٣٩٨ هـ وصورته في بيروت دار الكتاب العربي، وطبع في حلب سنة ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م في جزأين بتحقيق الأستاذين محمود فاخوري وعبدالحميد مختار. وقد شرحه ابن عصفور المتوفى سنة ٦٦٩هـ في كتاب سماه «إيضاح المشكل»[٣٠].

٤ ـ المصباح: وهو كتاب صغير في النحو، كان متداولا بين الطلبة، ألفه لابنه

---

(٢٤) ص: ١٢٣٥ مطبوع بالآلة الكاتبة.

(٢٥) في كتابه: نوادر الأخبار، انظر: مقدمة المغرب ص: ١٠.

(٢٦) قال المطرزي في مقدمة الكتاب: ١٥ «فهذا ما سبق به الوعد من تهذيب مصنفي المترجم بالمعرب وتنسيقه، وترتيبه على حروف المعجم وتلفيقه، اختصرته لأهل المعرفة . . .» . .

(٢٧) قال في مادة (العين) ص: ٣٩٥: «وفيه كلام ذكرته في الإيضاح».

(٢٨) حققه الدكتور محمد جبر الألفي، وطبع في الكويت سنة: ١٣٩٩هـ.

(٢٩) برقم ٦٩٦٦ ورقم ٦٩٧٦، وذكر بروكلمان بعض مخطوطاته في كتابه تاريخ الأدب العربي: ٥/٢٤٧ـ٢٤٨.

(٣٠) منه مخطوطة في مكتبة الأمبروزيانا في إيطاليا برقم: ١٥٣. انظر: بروكلمان: ٥/٢٤٨، ٣٦٦.

مسعود[٣١]، انتقاه من ثلاثة كتب في النحو لعبد القاهر الجرجاني هي : (العوامل المائة) و (الجمـل)، و (التتمة)[٣٢]، وقسمه إلى خمسة أبواب :

الباب الأول : في الاصطلاحات النحوية .

الباب الثاني : في العوامل اللفظية القياسية .

الباب الثالث : في العوامل اللفظية السماعية .

الباب الرابع : في العوامل المعنوية .

الباب الخامس : في فصول لغوية[٣٣] .

وقـد طبـع الكتاب في لكهنو بالهند سنة ١٢٦١هـ[٣٤]، وحققه الدكتور/ عبدالحميد السيد طلب، وطبعه في القاهرة في ١٧٣ صفحة من القطع الصغير.

وللمصباح شروح كثيرة، أحصي منها بروكلمان[٣٥] أكثر من خمسة وثلاثين شرحـا، منها ضوء المصباح لتاج الدين محمد بن محمد بن أحمد الإسفرائيني المتوفى سنة ٦٨٤هـ، وقد طبع هذا الشرح في لكهنو بالهند سنة ١٨٥٠ م[٣٦]، كما اهتم العلماء بنظم قواعده[٣٧] .

---

(٣١) مقدمة المؤلف لكتابه : ٣٣ .

(٣٢) المصـدر السابق : ٣٥، وانظر الحاشية : رقم : ٢٧ ونسب إلى المطرزى شرح العوامل المئة في فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (النحو) ص : ٣١٢-٣١٣ .
وبعد الاطلاع على صورة المخطوطة المسجلة في الدار تحت رقم (١٧١٣ عام) تبين أنها نسخة من المصباح .

(٣٣) المصباح : ٣٦ .

(٣٤) معجم المطبوعات : ١٧٦٠، وبركلمان : ٥/٢٤١ .

(٣٥) تاريخ الأدب العربى : ٥/٢٤٢-٢٤٧، وانظر : كشف الظنون : ١٧٠٨-١٧٠٩ .

(٣٦) معجم المطبوعات : ٤٣٦، وبروكلمان : ٥/٢٤٢ .

(٣٧) بروكلمان : ٥/٢٤٧ .

٥ ـ رسالة في النحو: منها مخطوطة في المكتبة الأهلية في باريس[٣٨]، وقد طبعت الرسالة، وذيل بها كتاب «المغرب» فوقعت في ثلاثين صفحة، وهي غير كتابه «المصباح».

٦ ـ الإقناع لما حوى تحت القناع: وهو كتاب كبير في اللغة، ألفه لابنه مسعود[٣٩]، ورتبه على الأجناس وما يتعلق بها، وبناه على أربع قواعد. يقول في مقدمته: «.. وبنيته على صورة بيت، مؤسسا على أربع قواعد موطدة، مرفوعة كلها بأربعة أركان مُشَيَّدَة، القاعدة الأولى في الأسماء، الثانية في الأفعال، الثالثة في الحروف، الرابعة في النحو، ثم الركن الأول من الاسمية في السماء والأرض، وما يتصل بهما، والثاني في الحيوانات وما يتعلق بها، والثالث في الأديان وما يناسبها، والرابع في غير المتمكنة وما يشاكلها، والركن الأول من الفعلية في الثلاثي المجرد، والثاني في الرباعي المجرد، والثالث في ذوات الزوائد، والرابع في غير المتصرفة وما يجرى مجرى الأدوات»[٤٠].

وللكتاب مخطوطات ذكرها بروكلمان[٤١].

٧ ـ رسالة في بيان الإعجاز في سورة ﴿قل ياأيها الكافرون﴾[٤٢] وهي ماثلة للطبع بعد أن أنهيتُ تحقيقَها.

٨ ـ مختصر إصلاح المنطق لابن السكيت[٤٣].

---

(٣٨) المصدر السابق: ٥/٢٤٧.

(٣٩) مقدمة المؤلف، الورقة: ٢أ من مخطوطة برلين رقم: ٦٩٦٨.

(٤٠) الورقة: ٢، ٣.

(٤١) تاريخ الأدب العربي: ٥/٢٤٨، وقد حصلت على أربع من مخطوطات الكتاب، وشرعت في تحقيقه.

(٤٢) انظر: المنتخب من مخطوطات المدينة لعمر رضا كحالة، ص: ١٠٧، وبروكلمان: ٥/٢٤٨.

(٤٣) معجم الأدباء: ١٩/٢١٣، ابن خلكان: ٥/٢٧٠، مفتاح السعادة: ١/١٢٧، كشف الظنون: ١٠٨.

٩ ـ زهر الربيع فى علم البديع[٤٤]. ذكره فى كتابه الإيضاح فى ثلاثة مواضع من غير أن يصرح باسمه، ولا أعرف له وجوداً فى الوقت الحاضر.

١٠ ـ رسالة في فَسْرِ المولى وحصر معانيه، والكشف عن حقيقة ما قيل فيه، وهى هذه الرسالة.

١١ ـ رسالة ذكرها المطرزى فى كتابه المغرب فى ترتيب المعرب مادة (عقق) ولم يذكر لها عنوانا.

١٢ ـ شرح المفصل للزمخشرى[٤٥].

---

(٤٤) مفتاح السعادة: ١/٢٠٢، صبح الأعشى: ١/٤٦٩، أسماء الكتب المتمم لكشف الظنون: ١٧٩، وأشار إليه صاحب الكشف في: ١/٢٣٣.

(٤٥) خزانة الأدب للبغدادى: ١/٨٤.

بين يدى الرسالة

١ - مخطوطة الرسالة :

تعد هذه الرسالة من نوادر التراث العربي ، لصغرها ، وقلة مخطوطاتها ، واختصاصها بدراسة لفظة واحدة من ألفاظ اللغة هي كلمة (المولى) ومايعتورها من تصريف ، وماتتفرع عنه من اشتقاقات تدل على معانٍ متعددة ، حشد لها المطرزى معرفته اللغوية ، وإحاطته بالمصادر التى ساعدته فى تقديم دراسة جيدة عن هذه المادة .

وقد أشار المؤلف إلى هذه الرسالة في كتابه (المغرب فى ترتيب المعرب)[٤٦].

وكنت أميل إلى أن هذه الـرسالة الصغيرة مفقودة من ضمن ما فقد من نوادر التراث العربي ، وذهب إلى مثل هذا محققا كتاب المغرب ، ومضى على ذلك فترة حتى عثرت على ذكرها مصادفة فى نوادر المخطوطات العربية في مكتبات تركيا[٤٧] ، الذى أعده الدكتور رمضان ششن الأستاذ فى جامعة استانبول .

حيث أشار إلى وجود مخطوطة لها فى مكتبة نجيب باشا فى مدينة تيرة[٤٨] ، وهي مسجلة تحت رقم (٦٥٨/ ٥) فى مجموع ، تبدأ ورقاتها فيه من ٧٣ ب إلى ٧٦ أ .

وحصلت على صورة من المخطوطة ، فوجدت أنها تقع فى ثلاث لقطات ، فى كل لقطة صفحتان ، وتضم الصفحة ٢١ سطراً ماعدا الصفحة الأخيرة فتتكون من ١١ سطراً فقط ، وكتبت بخط نسخي واضح كما يتضح من صورة المخطوطة المثبتة .

---

(٤٦) مادة (ولى) ٢/ ٣٧٢ .

(٤٧) ٢/ ٤٢٩ .

(٤٨) ضمت المكتبة إلى مكتبة تيرة العامة ، وتبعد تيرة عن إزمير بحوالي ١٠٠ كم .

وليس فيها ما يشير إلى تاريخ كتابتها، ولا اسم ناسخها، وذكر الدكتور رمضان ششن أنها كتبت فى القرن الثامن الهجرى، وهذا تقريب لا تحقيق.

٢ - تأليف الرسالة :

ألف المطرزى رسالته جواباً عن سؤال وجهه إليه أحد إخوانه من طلبة العلم عن فسر المولى، وحصر معانيه، والكشف عن حقيقة ما قيل فيه، كما ذكر فى مفتتح الرسالة.

وقد سلك المطرزى هذه الطريقة فى مستهل كل كتاب يؤلفه، حيث يبادر إلى ذكر السبب الذى حمله على تأليف كتابه. وقد تعددت الأسباب التى دعته إلى التصنيف بتعدد الكتب التى صنفها.

وإفصاحه عن دواعي التأليف من العوامل التى تساعدنا على معرفة الكيفية التى كان يفكر بها، وتكشف لنا عن طبيعة اهتماماته العلمية، وقدرته على الاستجابة لما يطلب منه من الكتابة فى المسائل العلمية واللغوية، ولا نعلم متى ألف رسالته إذ لم يشر إلى السنة التى صنفها فيها.

٣ - مصـــادرها : :

اعتمد المطرزى في تأليف رسالته على عدد من المصادر اللغوية والأدبية، منها ما ذكره فى صلب الرسالة كالصحاح للجوهرى، والكشاف للزمخشرى، ومنها ما لم يصرح به، واعتمادُهُ عليه واضح لا يحتاج إلى دليل كأساس البلاغة للزمخشرى، ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس، ومجاز القرآن لأبى عبيدة معمر بن المثنى.

وقد تمكنت خلال التحقيق أن أرجع إلى معظم المصادر التى استقى منها المؤلّف مادته، وأقارن بين نصوصها والنصوص التى تماثلها فى الرسالة، وذلك كله واضح فى الحواشي.

٤ - منهج التحقيق :

تمثل عملي في تحقيق الرسالة فى النواحى التالية :

١ - ضبط النص وتحريره، والإشارة إلى الأخطاء التى اشتملت عليها المخطوطة .

٢ - تخريج الأحاديث، والشواهد الشعرية، والأمثال، والأقوال على الكتب المعتمدة .

٣ - الترجمة لجميع الأعلام الذين ورد ذكرهم فى الرسالة، وإلحاق ترجمة كل علم بأهم مصادر ترجمته .

٤ - مقابلة النصوص على كتب اللغة ما رجع إليها المؤلّف، وما لم يرجع .

٥ - تصدير الرسالة بدراسة عن المؤلّف .

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة على نبيه الجواد الكريم

قال العالم الفاضل الزاهد برهان الدين سيد الادباء ناصر بن المطرزي الخوارزمي رحمه الله

سألني بعض اخواني تفسير الموالي ووجه معانيه والكشف عن حقيقة ما قيل فيه فقلت

مستعينا بالله تعالى اصل تركيب ولي يدل على معنى القرب والدنو يقال وليته اليه ووليا

اي دنوت منه واوليته اياه ادنيته وتباعدنا بعد ولي ومنه قول علقمة

وعدت عواد دون وليك تشعب .. وكل مما يليك وجلست مما يليه ومنه الولي

وهو المطر الذي يلي الوسمي والولية البرذعة لانها تلي ظهر الدابة وولي اليتيم

والبلدان من تولى امرا وتقلد عملا فقد قرب منه ودنا وقوله تعالى فولّ

وجهك شطر المسجد الحرام من قولهم ولاه ركنه اي جعله مما يليه واما ولى عني

اذا ادبر ونأى فهو من باب التفريع والتجليد اعني ان التفعيل فيه للسلب

ونظيره الهمزة في اقسط اذا عدل واغلى عن الوسادة اي تنحى عنها لان فيها ازالة

القسط والعلو وقولهم فلان اولى من فلان اي احق واجدر افعل التفضيل

من الوالي والولي كالادنى والاقرب من الداني والقريب وفيه معنى القرب

ايضا لان من كان احق بالشيء كان اقرب اليه والدليل على انه للتفضيل استواء

المذكر والمؤنث والواحد والاثنين والجمع في لفظه اذا صحبته من تقول هو وهي

اولى منه وهما وهم وهن اولى منه واذا عرّف باللام انّث وثنّي وجمع تقول

هو الاولى وهما الاوليان وهم الاولون والاوالي وهي الوليا وهما الولييان

وهن الولييات والولى واذا اضيف جاز فيه الامران وهذه قاعدة

مستمرة وطريقة مستقيمة في كل افعل من على ما عرف في كتب النحو

ومنه قولهم في الوعيد اولى لك اي الذم اولى لك من تركه وقيل هو فعل ماض

معناه وليك المكروه وقاربك الهلاك من قولهم ولي فلان ان تفعل كذا

اي

(١٦)

أي دنا وكاد الا أنه لما كثر في كلامهم حذف تمامه تخفيفا حتى صار بمنزلة
ويلك وأنت والمولى اسم لموضع الولي كالمرمى والمبنى لموضع الرمي والبني
ومنه قول لبيد: فغدت كلا الفرجين تحسب أنه مولى المخافة خلفها وأمامها
أي تحسب البقرة أن كلا من الجانبين موضع المخافة وإنما جاء مفتوح العين
تغليبا لحكم اللام على الفاء على أن الفتح في المعتل الفاء قد جاء مجيئا واسعا منه
موهب وموحد وموضع وموجل والكسر في المعتل اللام لم يسمع الا في كلمة
واحدة وهي مأوي الإبل هذا أصله وأما المولى بمعنى ابن العم والحليف والمعتِق
والمعتَق والناصر فلا يخلو إما أن يكون مجازا فيها أو حقيقة فإن كان مجازا كان
مستعارا من الأول للمعنى الجامع بينهما وهو القرب معنًى وصورة فإذا قلت
فلان مولى فلان كان بمنزلة أن تقول هو موضع وليه وقربه مثلا وأما إذا
كان حقيقة فيها كالأسماء المشتركة ولا نزاع في ذلك وكأنه مما لا خلاف فيها بين العلماء
فإن قلت هل يجوز أن يستعمل المولى بمعنى الأولى قلت القائل يأباه
والوضع لا يرضاه وذلك لأن أفعل من موضوع ليدل على معنى التفضيل ومفعل موضوع
ليدل على الحدثان أو الزمان أو المكان وكلاهما مستبد بنفسه معنًى ولفظا لا
يشارك أحدهما صاحبه الا في أصل التركيب وهذا لا يقتضي أن يوضع أحدهما
موضع الآخر لأنه لو كان كذلك لجاز أن يوضع الماضي موضع المضارع واسم الفاعل موضع
المفعول واسم الحدثان موضع فعل التفضيل وفعل التعجب فهذا محال بديهي
لأنه حينئذ يذهب غرض الوضع أدراج الرياح ولا يبقى لتمييز الصيغ معنى ولا
أثر على أنه لو كان في معناه لاستعمل استعماله وقد عرفنا يقينا أن استعمال هذا مخالف
لذلك جدا بيان هذا أن الأولى لا بد من أن يستعمل مصحوبا بمن لفظا أو تقديرا أو يستعمل
مفردا أو مضافا وإن كان مصحوبا بها فلزوم التنكير واستواء المذكر والأنثى والاثنين

(اللقطة الأولى من المخطوطة)

والجمع فيه وإن كان مفردا فالتعريف باللام لا غير وإن نوّث وثنّي وجمع كما ذكر آنفا
وإن كان مضافا فلا بد لصاحبه إلى اثنين فصاعدا إذا أضيف إلى معرفة كقولك هو أولى
الرجلين وأولى الرجال وإذا أضيف إلى النكرة أضيف إلى الواحد والاثنين والجماعة كقولك
هو أولى رجل وهما أولى رجلين وهم أولى رجال من شرطه إذا أضيف أن يكون هو بعض ما أضيف إليه وهذه
الأحكام مفقودة في استعمال المولى ألا ترى أن من هذه لا تصحبه أصلا فلا يقال هو مولى
من فلان كما يقال هو أولى من فلان وليس يجب حالة إفراده لزوم التعريف بل يقال هو مولى
وهما موليان ولا يقال هو أولى بدون تقدير من ولا هما أوليان وأما إذا أضيف لم يراع في المضاف
إليه لا تعريف ولا تنكير ولا إفراد ولا تثنية ولا جمع ولا أن يكون هو بعض المضاف إليه فالمولى
عري عن أحكام أفعل التفضيل ألا تراك تقول هو مولى الرجال ومولى زيد ولا تقول
هو أولى الرجل ولا أولى زيد وتقول هما أولى رجلين وهم أولى رجال ولا تقول هما مولى
رجلين ولا هم مولى رجال وأما قوله أنشد الجوهري هم المولى وإن جنفوا علينا
وإنا من لقائهم لزور فقال قال أبو عبيدة أراد هم الموالي أي بنو العم كقوله تعالى ثم يخرجكم
طفلا ويقال هو مولاه وهو مولاك ولا يقال هو أولاه وأولاك فإن قيل أليس يقال ما أولاه
وما أولاك قلت أفعل التعجب لا أفعل التفضيل على أن ذلك فعل وهذا اسم والضمير
هناك منصوب وههنا مجرور وإذا ثبت أنه لا يجوز أن يقام أحدهما مقام الآخر ثبت
أن ذا لا يتضمن معنى ذاك وأما ما نقل عن أئمة اللغة أن المولى بمعنى الأولى فذريع عن سواء
التسبيب ودعوى بغير دليل وإنما احتجاجهم بأن أبا عبيدة قال في قوله مأواكم النار هي
مولاكم معناه هي أولى بكم فقد ذكر هذا أيضا أبو الحسن الأخفش والزجاج وعلي بن عيسى
واستشهدوا ببيت لبيد إلا أن ذلك تسامح منهم وتساهل وتدليس الحقيق
وهم يفعلون مثل هذا كثيرا إذا وجدوا الكلام مسلوكا فيه طريق المجاز والتمثيل
ألا إنهم يفسرون اليمين بالقوة في قوله تعالى والسموات مطويات واليمين في
قوله

قوله ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم والتحقيق غير ما ذهب هؤلاء إليه وحكى
صاحب الكشاف رحمه الله هذا التفسير وقال على جهة التقريب وحقيقته
مولاكم محراكم ومقمنكم أي مكانكم الذي يقال فيه هو أولى بكم كما قيل هو مَئِنّة للكرم
أي مكان لقول القائل إنه لكريم ثم قال ويجوز أن يراد هي ناصركم أي لا ناصر لكم غيرها
والمراد نفي الناصر على البتات ونحوه قولهم أُصيب فلان بما يستنصر الجزع
ومنه قوله تعالى يُغاثوا بماء كالمهل وعن الحسن البصري هي مولاكم أي أنتم
تولّيتموها في الدنيا وعملتم أعمالها يعني أنها تتولاكم كما توليتم أعمال أهلها بفعل
الولي لصاحبه وإذ قد عرفت أن ما حكي عنهم تدليس فالقول الصحيح في بيت
لبيد ما ذكرت أولا وقد روي عن الأصمعي في أحد قوليه وذكر فيه وجها آخر وهو
أنه أراد بالمخافة الكلاب وبمولاها صاحبها وأما الآية فقد سمعت ما قاله
الحسن وما ذكره صاحب الكشاف من التأويل وقد علمت أن الموضع متى تأوّل بما يحتمل
فيه فلا يصح الاحتجاج به ألا ترى أن لو زعم إنسان أن اليمين في اللغة الشيء واحتج
لذلك بالآية المتلوة أو قال فلان ناقص الذنب وادعى أن القلب في اللغة العقل وأن
قال والدي ابن فعلته زيدًا أي سميته واستدل بقوله تعالى لمن كان له قلب وبقوله
وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثًا لرُدّ عليه ولم يلتفت إليه لأن الألفاظ
الموضوعة على المجاز أو على التمثيل حملها على ظواهرها واتخاذها لغة يؤدي إلى العدول
عن جادة التحقيق وذهاب عن وضح الطريق وإبطال الغرض الواضع على أن المعنى
لا يساعد ما ذهبوا إليه لأنه يؤدي إلى أن لهم في الجنة حقًا لأن النار أحق
لأن هذا من لوازم أفعل التفضيل وهذا باطل خصوصًا في حق الكفار وأيضًا فلو كان
الأمر كما زعموا أن المولى بمعنى الأولى لقيل هي مولاتكم لأن استواء التذكير والتأنيث
من خصائص أفعل التفضيل وإذا حملناه على اسم المكان لم يحتج إلى ذلك لأن اسم المكان

(اللقطـة الثانيـــــة)

اذا وقع خبراً لمؤنث لم يؤنث يقول المدينة مولد النبي صلى الله عليه وسلم
والبصرة منشأ الحسن ولا تقول مولدة ولا منشأة واما قوله تعالى ولكلٍّ جعلنا موالي
مما ترك الوالدان فمعناه ورّاثاً يلون ما تركه الوالدان ويحوزونه وقال علي بن عيسى
هم العصبة عن ابن عباس ومجاهد وقتادة وابن زيد وذكر على معنى المولى ثم قال
والموالي الورثة لانهم اولى بالميراث وهذا مثل الاول في انه تسامح وقال السدي في
في قوله واني خفت الموالي من ورائي اي العصبة وقيل بني العم لانهم الاقربون في
النسب بعد الصلب وعلى هذا قول الحارث: زعموا ان من ضرب العير
موالٍ لنا وانا الولاء، اي اهل الولاء قال ابو عمرو الموالي في هذا الموضع بنو العم واما
قول الاخطل فاصبحت مولاها من الناس بعده، اي وليها وصاحبها وقوله ايضا
لم يأشروا فيه اذ كانوا مواليه، وقوله موالي حق يطلبون به، يعني بها الاولياء
وكذا في قول العجاج موالي الحق ان المولى شكر، ومثله قوله عليه السلام مزينة
وجهينة واسلم وغفار موالي الله ورسوله اي اولياء الله ورسوله وقوله
ايما امرأة تزوجت بغير اذن مولاها فالرواية الاخرى بغير اذن وليها يعني
وقوله تعالى ذلك بان الله مولى الذين آمنوا اي وليهم وناصرهم وان الكافرين لا مولى لهم
اي لا ناصر لهم عن ابن عباس ومجاهد وعامة المفسرين فان قلت قوله تعالى
وردوا الى الله مولاهم الحق يناقض قوله وان الكافرين لا مولى لهم قلت
قد ذكر هذا السؤال صاحب الكشاف وقال في الجواب لا تناقض بينهما لان
الله تعالى مولى عباده جميعاً على معنى انه ربهم ومالك امرهم واما على معنى الناصر
فهو مولى المؤمنين خاصة ويعضد هذا ما حكي عن ابي القاسم الكعبي انه ذكر ان
علياً عليه السلام سأل ابن الكواء من رب الناس فقال الله فقال صدقت من مولى
الناس فقال الله فقال كذبت الله مولى الذين آمنوا والكافرين لا مولى لهم الا ترى

انه

انه عليه السلام لما علم ان المراد بالمولى هنا الناصر كذب المجيب وانا قررت
هذه القواعد والاصول وحررت هذه الابواب والفصول لتحيط علما بان
المولى بمعنى الاولى غير مثبت في اصل اللغة وان من جملة ما فسر به في الآية
لا يعول عليه لما ذكر آنفا وهذا ظاهر لمن نظر فيه بعين المعقول ثم يقتنع
بمجرد المنقول لان النقل بمنزلة الذمام بان صعب المرام وفيه مدحضة
للاقدام ومزلة للافهام وقلما تقوم او يثبت فيه الا من ضرب في علم العربية
بسهم الفائز وعثر فيه بنص من قاطع على ان المعان من النقلة الاثبات كالخليل
واضرابه لم يثبتوه في كتبهم المدونة اصلا ومن ذكره ممن دونهم لم يذكره الا في
تفسير هذه الآية هكذا مرسلا غير مسند. وكفى بهذا دليلا على صدق ما ذكرت
وصحة ما رويت وفيما ذكرت غنية وكفاية ومن الله تعالى الهداية وهو
حسبي ونعم الوكيل الحمد لله على جزيل نواله والصلوة على محمد وآله ع ع

عورض بالنسخة

(اللقطة الثالثة والأخيرة)

بسم الله الرحمن الرحيم

قال العالِمُ الفاضلُ الزاهدُ برهانُ الدينِ سيدُ الأدباءِ ناصرُ بنُ المُطَرِّزِىّ الخُوارِزْمِي رحمه اللّهُ[49] :

سألني بعض إخواني عن فَسْرِ المولى ، وحَصْرِ معانيهِ ، والكَشْفِ عن حقيقةِ ما قِيلَ فيه ، فقلتُ مستعيناً باللّه تعالى :

أصلُ تركيب ـ و ل ى ـ يدلّ على مَعْنى القرب والدنوّ[50] ، يقالُ : وَلِيتُهُ أَلِيهِ وَلْياً ، أى دنوتُ منه ، وَأَوْلَيْتُهُ إيّاه : أَدْنَيْتُهُ ،[51] ، وَتَباعَدْنا بعد وَلْيٍ[52] ، ومنه قولُ عَلْقَمَةَ[53] :

* وَعَدْت عَوادٍ دون وَلْيِكَ تَشْعَبُ *[54] .

---

(٤٩) هذه زيادة من الناسخ ، وليست من كلام المؤلف .

(٥٠) معجم مقاييس اللغة (ولي) : ٦/ ١٤١ ، والصحاح (ولي) : ٦/ ٢٥٢٨ .

(٥١) أساس البلاغة (ولي) : ٢ ١٠٤ .

(٥٢) المجمل ، ومعجم مقاييس اللغة ، والصحاح (ولي) .

(٥٣) هو علقمةُ بنُ عَبَدَةَ الفَحْلُ التميمّي ، شاعر جاهلي ، كان مُعَاصِراً لامرىء القيس ، لقب بالفحل لأنه خلف على امرأة امرىء القيس أم جندب الطائية ، لّما حكمتْ له على امرىء القيس بأنه أشعر في صفة فرسه ، فطلقها ، فتزوجها علقمة .
ترجمته في : الأغاني : ٨/ ١٩٥ـ١٩٦ ، ٢١/ ٢٢٤ـ٢٢٥ ، طبقات الجمحي : ١/ ١٣٧ ، الشعر والشعراء : ٢١٨ ـ ٢٢٢ ، المؤتلف والمختلف : ٢٢٧ ، الموشح : ٢٦ ـ ٢٩ ، الخزانة : ١/ ٥٦٥ـ ٥٦٦ .

(٥٤) وهم المؤلف إذ نسب البيت لعلقمة ، وإنما هو لساعدَةَ بن جُؤيَّةَ الهُذَليّ كما فى شرح أشعار الهذليين : ١٠٩٧ ، واللسان (شعب) ، (ولي) وهو مطلع قصيدة تبلغ ٦٣ بيتا ، وأول البيت :
* هَجَرَتْ غَضُوبُ وحُبَّ مَنْ يَتَجَنَّبُ *
غضوب : اسم امرأة ، عدت . صرفت ، والعوادى : الصوارف . وتَشْعَب : تصرف وتمنع .

وَكُلْ مِمَّا يَليك[٥٥]، وجَلَسْتُ مِمَّا يَليه، ومنه الوَليُّ وهو المَطَرُ يَلي الوَسْمِيَّ[٥٦]. والوليَّةُ: البَرْذَعَةُ؛ لأنها تَلي ظَهْرَ الدّابة[٥٧]، وَوَليُّ اليتيم والبَلَد؛ لأنّ مَنْ تولّى أمراً، وتقلّد عَمَلاً، فقد قَرُبَ منه ودَنَا. وقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾[٥٨] من قولهم: ولاه رُكْنَهُ أي: جَعَلَهُ مِمّا يَليه.

وأمّا وَلّى عني إذا أدبر ونَأى فهو من بَاب التفزيع والتجليد، أَعْني أنَّ تَثْقِيلَ الحَشْو فيه للسَّلْبِ[٥٩]، ونظيرُهُ الهَمْزَةُ في أقسَطَ إذا عَدَلَ، وأَعْلِ عن الوِسَادَةِ أي: تَنَحَّ عنها، لأنّ فيهما إزالةَ القَسْطِ والعُلُوّ.

وساعدة بن جؤية شاعر مخضرم، أدرك الجاهلية والإسلام، وأسلم، وليست له صحبة.
ترجمته في: الإصابة: ٣/٢٤٦، المؤتلف والمختلف: ١١٣، خزانة البغدادي: ١/٤٧٦، المقاصد النحوية: ٢/٥٤٤، شرح أبيات المغني: ١/١٢.

أمّا بيتُ علقمة: تُكَلِّفُني ليلى وقد شَطَّ وَلْيُها وعَادَتْ عَوَادٍ بَيْنَنا وخُطُوبُ

فيصح الاستشهاد به هنا، وهو من قصيدته البائية المشهورة.
انظر: ديوانه: ٣٣.

(٥٥) الصحاح واللسان (ولى): أى: كُلْ مِمّا يقاربُكَ.
وهو جزء من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم وجهه إلى عمر بن أبي سلمة رضى الله عنه، وهو كما في صحيح البخارى (كتاب الأطعمة) ٦/١٩٦ ـ أن عمر بن أبى سلمة قال: «كنت غلاما في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكانت يدى تطيش فى الصحفة، فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ياغلام، سَمِّ الله، وكل بيمينك، وكل مما يليك» فمازالت تلك طعمتي بعد».
والحديث أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الأشربة: ٣/١٥٩٩ ـ ١٦٠٠، وابن ماجه فى سننه (كتاب الأطعمة) ٢/١٠٨٧، والإمام مالك في الموطأ: ٨٠٦، والدارمي في سننه (كتاب الأطعمة) ٢/١٠٠.

(٥٦) الصحاح (ولي).

(٥٧) الصحاح واللسان (ولي)، والإيضاح شرح المقامة: ٢٢ ص: ٥٧٧.

(٥٨) البقرة: ١٤٤.

(٥٩) مراد المؤلف أن يقول: إنّ فَزَّعَ وجَلَّد بتثقيل العين فيهما، أى تشديدها، يدل أولهما على كشف الفزع وإزالته، ويدل آخرهما على سلخ جلد الجزور وإزالته. وانظر شرح الشافية للرضي: ١/٩٤.

وقولُهُمْ : فلانٌ أَوْلَى من فُلاَنٍ ، أى أَحَقُّ وأحرَى[٦٠] ، أفعَلُ التفضيلِ من الوَالي والوَلِيّ كالأدْنَى والأقـرَبِ من الـدَّانِي والقـريبِ ، وفيه معنى القُرْبِ أيضا ؛ لأنّ مَنْ كانَ أحقَّ بالشيئين كانَ أقرَبَ إليه .

والدليلُ على أنّه للتفضيلِ استوَاءُ المذكّرِ والمؤنثِ والواحدِ والاثنين والجميعِ في لفظِه ، إذا صَحِبَهُ مِنْ تقولُ : هو وهي أولىَ منه ، وهما وهُمْ وهُنّ أَوْلَى منه ، وإذا عُرِّفَ باللام أُنِّثَ وثُنِّيَ وجُمِعَ ، تقولُ : هو الأَوْلَى ، وهما الأَوْلَيَانِ ، وهم الأَوْلَوْنَ ، والأَوَالِي ، وهي الوُلْيا ، وهما الوُلْيَيانِ ، وهُنّ الوُلْيَيَاتُ والوُلَى[٦١] ، وإذا أُضِيفَ جَازَ فيه الأمرانِ .

وهذه قاعدةٌ مُمَهّدَةٌ وطريقَةٌ مُعَبَّدَةٌ في كلِّ أَفْعَلَ مِنْ ، على ما عُرِفَ في كُتُبِ النحو[٦٢] . ومنه قولُهُمْ[٦٣] في الوعيدِ : أَوْلَى لَكَ[٦٤] ، أى الذَّمُّ أولَى لَكَ من تركه ، وقيلَ : هو فِعْلٌ مَاضٍ ، ومَعْنَاهُ : وَلِيَكَ المكروهُ ، وقَارَبَكَ الهَلاكُ من قولهم . أولَى فلانٌ أن يفعَلَ كذا ، أى دَنَا وكَادَ ، إلّا أنّه لمّا كَثُرَ في كَلاَمِهِمْ حُذِفَ تَمَامُهُ تخفيفاً حتى صارَ بمنزلةِ وَيْلٌ لَكَ . والمَوْلَى اسْمٌ لموضِعِ الوَلْيِ كالمَرْمَى والمَبْنَى لِمَوْضِعِ الرَّمْيِ والبَنْيِ ، ومنه قولُ لبيد[٦٥] :

فَغَدَتْ كِلاَ الفَرْجَيْنِ تَحْسَبُ أَنّهُ   مَوْلَى المَخَافَةِ خَلْفُهَا وَأَمَامُهَا[٦٦]

---

(٦٠) اللسان (ولي) : ٢/٢٨٨ .   (٦١) انظر ما أثبته المؤلف في اللسان (ولي) : ٢٠/٢٨٨ .

(٦٢) راجع المفصل للزمخشري : ٢٣٣ ، وشرحه لابن يعيش : ٦/٩٥-٩٧ .

(٦٣) القول في اللسان (ولي) : ٢٠/٢٩٣-٢٩٤ .

(٦٤) جزء من آيتين ، قال تعالى فى سورة القيامة ﴿أولى لك فأولى ، ثم أولى لك فأولى﴾ الآيتان : ٢٤ ، ٢٥ .

(٦٥) هو لبيد بن ربيعـة العامرى ، من شعراء المعلقات ، عاش في الجاهلية والإسلام ، توفي سنة : ٤١هـ . له ديوان مطبوع بتحقيق د . إحسان عباس .
من مصادر ترجمته : الشعر والشعراء : ١/٢٧٤ ، طبقات ابن سلام : ١/١٣٥ المعارف : ٣٣٢ ، الأغاني : ١٥/٢٩١ ، طبقات ابن سعد : ٦/٢٣ ، المعمرون : ٦٠ ، خزانة الأدب : ١/٣٣٧ ، ٤/١٧١ .

(٦٦) الصحاح ، واللسان ، والتاج (ولي) ، وديوانه : ٣١١ ، وهو من معلقته المشهورة .

أى تَحْسبُ البَقَرةُ أنّ كُلًّا من الجَانِبَيْنِ مَوْضِعُ المَخَافَةِ ، وإنما جَاءَ مفتوحَ العَيْنِ تغليباً لِحُكْمِ اللاَّمِ على الفاءِ ، على أنّ الفَتْحَ في المُعْتَلِّ الفاءِ قد جَاءَ مجيئاً واسعاً ، منه : مَوْهَب ، وَمْوحَد ، وَمْوضَع ، وَمْوحَل ، والكسْرُ في المُعْتَلِّ اللاّمِ لم يُسْمَعْ إلاَّ في كلمةٍ واحدةٍ وهيَ مأْوِى الإبل[٦٧] . هذا أصلُهُ .

وأمّا المَوْلَى بمعنَى ابنِ العَمِّ والحَليفِ والمُعتِقِ ، والمُعْتَقِ والنَّاصِرِ ، فلا يخلو إمّا أنْ يكونَ مَجازاً فيها أو حقيقةً ، فإن كان مجازاً كان مُسْتَعاراً من الأَوّلِ للمعْنَى الجَامعِ بينهما ، وهو القربُ مَعْنًى أو صورةً ، فإذا قُلْتَ : فلانٌ مَوْلَى فلانٍ ، كان بمنزلةِ أن تقولَ : هو مَوْضِعُ وَلْيِهِ وقُرْبِهِ مثلاً ، وأما إذا كان حقيقةً فيها كالأسماءِ المشتركةِ فلا نِزاعَ في ذلك ، وكأنه هو الظّاهِر فيما بينَ العلماءِ ، فإن قُلْتَ : هل يجوزُ أن يُسْتَعْمَلَ المَوْلَى بمعنى الأولى ؟ قلت : القياسُ يأباه ، والوضعُ لا يَرْضَاهُ ، وذلك لأنّ (أَفْعَلَ مِنْ) موضوعٌ ، ليدُلَّ على مَعْنَى التفضيلِ ، وَمَفْعل مَوْضُوعٌ ليدُلَّ على الحَدَثَانِ أو الزَمَانِ أو المَكَانِ ، وكلاهما مُسْتَبِدٌّ بنفسِهِ معنىً ولفظا ، لا يُشَارِكُ أحدُهُمَا صَاحِبَهُ إلاّ في أَصْلِ التركيبِ ، وهذا لا يَقْتَضِي أن يُوضَعَ أحدُهُمَا مَوْضِعَ الآخَرِ ، لأنه لو كان كذلك لجازَ أنْ يوضَعَ المَاضِي مَوْضِعَ المُضَارِعِ ، واسمُ الفَاعِلِ موضِعَ

---

(٦٧) ذكر الفراء في كتابه معاني القرآن : ٢ / ١٤٩ ، أنه سُمِعَ عن العرب في كلمتين هما : مأوى الإبل ومأقي العين . وقال الجوهرى فى الصحاح (مأق) : «ومَأْقِى العين لغة في مُؤْقِ العين ، وهو فَعْلِي ، وليس بمَفْعِلٍ ؛ لأن الميم من نفس الكلمة ، وإنما زيد في آخره الياء للإلحاق ، فلم يجدوا له نظيرا يلحقونه به ، لأن فَعْلِي بكسر اللام نادرٌ لا أختَ لها ، فألحق بِمَفْعِلٍ فلهذا جمعوه على مَآق على التوهم» .

وانظر تحقيق المسألة في البغداديات : ١٢٠ ـ ١٢٥ ، وتهذيب إصلاح المنطق للتبريزى : ٣١٠ ـ ٣١١ .

وراجع ماذهب إليه الفراء في إصلاح المنطق : ١٢١ ، وأدب الكاتب : ٤٤٥ ، وليس في كلام العرب : ١٠٨ ـ ١٠٩ .

ومأق العين ومؤقها وموقها : طرفها ممايلي الأنف ، وهو مجرى الدمع من العين .

المفعولِ ، واسمُ الحَدَثَانِ مَوْضِعَ أفعلِ التفضيلِ ، أو فِعْلِ التعجب مثلا . وهذا[٦٨] محالٌ بَدِيهِيٌّ ، لأنه حينئذٍ يُذْهِبُ غَرَضَ الواضعِ أدراجَ الرياحِ ، ولا يَبِينُ لِتَمْييزِهِ الصِّيَغِ عينٌ ولا أَثَرٌ، على أنه لو كانَ في مَعْناه لاسْتُعْمِلَ استعمالَه . وقد عرَفْنا يقيناً أن استعمالَ هذا مُخَالِفٌ لذاكَ جدًّا .

بَيَانُ هذا أن الأَوْلَى لا يَخْلُو من أن يُسْتَعْمَلَ مَصْحُوباً بِمِنْ لفظاً أو تقديراً أو يُسْتَعْمَلَ مفـرداً أو مضافاً، فإنْ كانَ مَصْحوباً بها فلزومُ التنكيرِ، واستواءُ الذَّكَرِ والأُنثَى والاثنين والجميع فيه .

وإن كَانَ مفرداً فالتعريفُ باللَّامِ لا غير، وأن يؤنَّثَ ويثَنّى ويجْمَعَ كما ذُكِرَ آنفا .

وإنْ كَانَ مضافاً كانَتْ إضافَتُه إلى اثنينِ فَصَاعِداً إذا أُضِيفَ إلى المعرفةِ ، كقولِكَ : هو أَوْلَى الرجلَيْنِ وأَوْلَى الرجالِ ، وإذا أُضِيفَ إلى النكرةِ أُضِيفَ إلى الواحِدِ والاثنين والجماعَةِ كقولِكَ : هو أولى رَجُلٍ ، وهما أولى رَجُلَيْنِ ، وهم أولى رجالٍ .

ومن شَرْطِهِ أن يُضَافَ إلى جملَةٍ هو بَعْضُهَا ،

وهذه الأحكامُ مفقودَةٌ فى استعمالِ المَوْلَى ، أَلَا ترى أنَّ مِنْ هذه لا تَصْحَبُه أصْلاً فلا يُقَـالُ : هو مَوْلَى من فلانٍ كما يُقَـالُ : هو أَوْلَى من فلانٍ ، وليس بِحَتْمٍ حَالَةَ إفرادِهِ لزومُ التَّعْرِيفِ ، بل يقالُ : هو مَوْلَى ، وهما مَوْلَيَانِ ، ولا يُقَالُ : هو أولى بدون تقدير مِنْ ، ولا هُمَا أوْلَيَانِ ، وأمَّا إذا أُضِيفَ لم يُرَاعَ في المضافِ إليه لا تَعْرِيفٌ ، ولا تنكيرٌ، ولا إفرادٌ، ولا تثنية ، ولا جمع ، ولا أنْ يكُونَ هو بَعْضَ المضافِ إليه ، إلى غير ذلك من أحكامِ أَفْعَلِ التفضيلِ ، ألا تَرَاكَ تقولُ : هو مولَى الرجلِ ، ومولى زيدٍ ، ولا تقولُ : هو أولَى الرَّجُلِ ، ولا أولَى زيدٍ ، وتقـول : هما أولَى رجلَيْنِ ، وهم أولى رجـال ، ولا تقولُ : هما مولَى رجلَيْنِ ، ولا هـم مولَى رجالٍ ، وأمّا قَوْلُهُ ، أنشَدَهُ الجَوْهَرِيّ :[٦٩]

---

(٦٨) زيادة الواو يقتضيها السياق .

(٦٩) فى كتابه الصحاح (ولي) ، والجوهرى هو:

إسماعيل بن حماد الجوهرى الفارابي ، صاحب الصحاح فى اللغة ، إمام في اللغة والأدب ، قرأ

هُمُ المَوْلَى وإنْ جَنفُوا عَلَيْنا   وإنّا من لِقَائِهِمُ لَـزُورُ[٧٠]

فقـال: قال أبوعبيدَةَ[٧١] : أَرادَ هُمْ المَوَالِي، أي: بَنُو العَمّ[٧٢]، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا﴾[٧٣].

العربية على خاله إسحاق بن إبراهيم الفارابى صاحب ديوان الأدب، وعلى أبى علي الفارسي، والسِّيرَافِي، ثم طافَ بالبادية، وأخذ عن الأعراب، واستقر به المُقَام في نيسابور» وزاول مهنة التدريس والتأليف وتعليم الخط. توفى سنة: ٣٩٣هـ، وقيل سنة: ٣٩٨هـ.

من مصادر ترجمته: إنباه الرواة: ١/ ٢٢٩، بغية الوعاة: ١/ ٤٤٦، معجم الأدباء: ٦/ ١٥١، يتيمـة الـدهر: ٤/ ٤٠٦، مفتاح السعادة ١/ ٨١٥، لسان الميزان: ١/ ٤٠٠، مرآة الجنان: ٢/ ٤٤٦، النجوم الزاهرة: ٤/ ٢٠٧، ومقدمة الصحاح لأحمد عبدالغفور عطار.

(٧٠) والبيت أيضا فى الصحاح (جنف)، والتاج (ولي)، والجامع لأحكام القرآن ٢/ ٢٦٩ بدون عزو. ولعامر الخَصَفِي في مجاز القرآن: ١/ ٦٦/ ٦٧، واللسان (جنف) و(ولي).

وهو: عامربن كبيرمن بني محارب بن خصفة بن قيس بن عيلان بن مضر أدرك الجاهلية والإسلام، كان معاصراً للحصين بن الحُمَام المرى، وله معه مناقضات. ذكر العيني (٧٦٢-٨٥٢هـ) في المقاصد النحوية في شرح شواهد الألفية: ٤/ ٥٩٧-أنه اقتنى ديوانه واطلع عليه.

انظر: المفضليات: ٣١٨، السيرة النبوية: ١/ ١٠١، تاريخ التراث العربي: ٢/ ٢/ ٣٢٢.

(٧١) هو: أبوعبيدة معمربن المثنى التيمي، تيم قريش رهط أبي بكر الصديق وكان مولى لهم، من أهل البصرة، عالم بأيام العرب وأخبارها وأشعارها وغريب لغتها، وأكثر العلماء روايةً، ولد سنة: ١١٠هـ وتوفي بالبصرة سنة: ٢١٠هـ، له آثار كثيرة، منها: مجاز القرآن، شرح نقائض جرير والفرزدق.

من مصادر ترجمته: الفهرست: ٨٥، طبقات الزبيدى: ١٧٥، المعارف: ٥٤٣، بغية الوعاة: ٢/ ٢٩٤، مراتب النحويين: ٧٧، تاريخ بغداد: ١٣/ ٢٥٢، إنباه الرواة: ٣/ ٢٧٦، معجم الأدبـاء: ١٩/ ١٥٤، وفيات الأعيان: ٥/ ٢٣٥، أخبـار النحـويين البصريين: ٦٧، نزهة الألباء: ١٠٤، الإيضاح (شرح المقامة الخمسين).

(٧٢) قول أبي عبيدة في كتابه مجاز القرآن: ١/ ٦٦-ونصه: «المولى هاهنا فى موضع الموالى أى بنى العم»، وعبارة الصحاح (ولي) «يعنى الموالي أي بني العم».

(٧٣) غافر: ٦٧.

ويقال: هو مولاهُ ومولاكَ، ولا يقال: هو أولاهُ وأولاكَ. فإن قُلْتَ: أليسَ يُقَالُ: ما أولاهُ ! وما أولاكَ ! قُلْتُ: أَفْعَلُ التعجب لا أفعلُ التفضيل، على أن ذاكَ فِعْلٌ، وهذا اسمٌ، والضميرُ هناك منصوبٌ، وها هنا مجرورٌ، وإذا ثبتَ أنه لا يَجُوزُ أن يُقَامَ أحدُهُمَا مُقَامَ الآخرِ ثَبَتَ أن ذَا يتضمّنُ مَعْنَى ذاك،

وأما ما نُقِلَ عن أئمةِ اللغةِ أن المولى بمعنى الأولى فزيغٌ عن سَوَاءِ السبيل، ودعوى بغير دليل، وأمّا احتجاجُهُمْ بأن أبا عُبَيْدَةَ قال[٧٤] في قولِهِ تَعَالى: ﴿ مَأْوَىٰكُمُ ٱلنَّارُ هِىَ مَوْلَىٰكُمْ ﴾[٧٥] معناه هي أَوْلَى بِكُم، فقد ذَكَرَ هذا أيضا أبوالحَسَن الأخفش[٧٦] والزَّجّاج[٧٧]،

---

(٧٤) مجاز القرآن (٢/٢٥٤، والقول من غير عزوٍ في الكشاف: ٤/٦٤، والجامع لأحكام القرآن: ١٧/٢٤٨، ومعاني القرآن للفراء: ٣/١٣٤، والتبيان في إعراب القرآن: ٢/٢٥٦.

(٧٥) الحديد: ١٥.

(٧٦) لم أجد ذلك في كتابه معاني القرآن.

وأبوالحسن الأخفش هو: سعيد بن مسعدة المعروف بالأخفش الأوسط أحد أئمة النحاة البصريين، أخذ النحو عن سيبويه، وكان أسنّ من أستاذه، وقرىء عليه كتاب سيبويه بعد وفاة مؤلفه (سنة: ١٨٠هـ) وكان يقول: ما وضَعَ سيبويهِ في كتابِهِ شيئاً إلاّ وعرَضَه عليَّ، استدرك بحر الخَبَب (المتدارك) على الخليل، توفي سنة: ٢١٥هـ.

من مصادر ترجمته: أخبار النحويين البصريين: ٥٠، مراتب النحويين: ١١١، الفهرست: ٨٣، تاريخ العلماء النحويين: ٨٥، المعارف: ٥٤٥، إنباه الرواة: ٢/٣٦، طبقات الزبيدى: ٧٢، نزهة الألباء: ١٣٣، معجم الأدباء: ١١/٢٢٤، بغية الوعاة: ١/٥٩٠، وفيات الأعيان: ٢/٣٨٠، مفتاح السعادة: ١/١٥٨، مرآة الجنان: ٢/٦١.

(٧٧) هو: أبوإسحاق إبراهيم بن محمد بن السرى بن سهل الزجاج، من أئمة النحو واللغة والأدب، كان يشتغل في بداية حياته بخرط الزجاج، ثم تركه واشتغل بالعلم والأدب، روى عن المبرد وثعلب، وترك آثاراً جليلة في النحو واللغة، منها: معاني القرآن، كتاب الاشتقاق، كتاب ما ينصرف وما لاينصرف، كتاب الأمالي، كتاب العروض، كتاب القوافي وكان فاضلاً متين العقيدة، توفي عام: ٣١١هـ.

من مصادر ترجمته: الفهرست: ٩٦، إنباه الرواة: ١/١٩٤، مراتب النحويين: ٢٢٥، طبقات الزبيدى: ١١١، تاريخ بغداد: ٦/٨٩، معجم الأدباء: ١/١٣٠، نزهة الألباء: ٢٤٤،

وعليٌّ بنُ عِيسى[78]، واستشهدوا ببيتِ لبيد[79]، إلّا أن ذَاكَ تَسامحٌ منهم، وتَساهُلٌ، وتَدْرِيسٌ[80]، لا تحقيقٌ. وهم يَفْعَلُون مِثْلَ هذا كثيراً إذا وَجَدُوا الكلامَ مَسْلُوكاً فيه طَريقَ المجازِ أو التمثيل.

ألا تَراهُمْ يُفَسِّرونَ اليمينَ بالقُوةِ في قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ ﴾[81]، وإلى بمع في قوله: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ﴾[82]. والتحقيقُ غيرُ ما ذَهَبَ هؤلاء إليه.

اللباب: ٢/ ٦٢، وفيات الأعيان: ١/ ٤٩، مفتاح السعادة: ١/ ١٦٣، بغية الوعاة: ١/ ٤١١، النجوم الزاهرة: ٣/ ٢٠٨، مرآة الجنان: ٢/ ٢٦٢.

(٧٨) هناك أكثر من شخصية علمية تحمل هذا الاسم ما بين مفسر ومحدث وعالم نحو ولغة وأدب. انظر: تاريخ بغداد: ١٢/ ١١-١٨، وإنباه الرواة: ٢/ ٢٩٤-٢٩٧، وبغية الوعاة: ٢/ ١٨٠-١٨٢.
وأميل إلى أنّ المطرزى يعنى به أبا الحسن الرماني أحد علماء اللغة المشهورين، المكثرين من التصنيف في التفسير، والنحو، واللغة، وقد تأثر به الزمخشرى فى كثير من آرائه، توفي سنة ٣٨٤هـ، وكانت ولادته فى بغداد عام ٢٩٦هـ.
انظر ترجمته فى: إنباه الرواة: ٢/ ٢٩٤-٢٩٦، بغية الوعاة: ٢/ ١٨٠-١٨١، تاريخ بغداد: ١٢/ ١٦-١٧، وفيات الأعيان: ٣/ ٢٩٩.

(٧٩) انظر الحاشية ٦٥، ٦٦.

(٨٠) أى تعليم وتقريب وتفهيم.

(٨١) الزمر: ٦٧. ولفظة (بيمينه) ساقطةٌ من المخطوطة.

(٨٢) النساء: ٢.
قال القرطبى فى تفسيره: ٥/ ١٠: «وقالتْ طائفةٌ من المتأخرين: إنّ (إلى) » بمعنى مع / كقوله تعالى: «من أنصارى إلى الله»، وأنشدَ القُتَبىُّ.

يَسُدُّونَ أبوابَ القِبَابِ بِضُمَّرٍ   إلى عُنُنٍ مستوثقاتِ الأَوَاصِرِ

وليس بجيد، وقال الحُذَّاق: « (إلى) على بابها وهى تتضمن الإضافة، أى: لا تضيفوا أموالهم وتضموها إلى أموالكم فى الأكل، فنهوا أن يعتقدوا أموال اليتامى كأموالهم، فيتسلطوا عليها بالأكل والانتفاع».
وانظر: الكشاف: ١/ ٤٩٥.

وحَكَى صَاحِبُ الكشّافِ[٨٣] رحمه اللّهُ هذا التَّفْسِيرَ وقال على جِهَةِ التقريب: «وحقيقةُ[٨٤] مولاكم: مَحْرَاكُمْ، ومَقْمَنُكُمْ، أي: مَكَانُكُمْ الذى يُقَالُ فيه: هو أولَى بكم، كما قيل: هو مَئِنَّةٌ[٨٥] للكرمِ، أي مَكَانٌ، لقولِ القَائِلِ: إنَّهُ لكريمٌ،

ثم قال: ويجُوزُ أن يُرَادَ هي نَاصِرُكم، أي: لا ناصِرَ لكم غيرهَا، والمرادُ نَفْيُ الناصِرِ على البَتَات. ونَحْوُهُ قولُهُمْ: أُصِيبَ فلانٌ فاستنصرَ الجَزَعَ، ومنه قوله تعالى: ﴿يُغَاثُواْ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ﴾[٨٦].

وعن الحَسَنِ البصريّ[٨٧]: هي مولاكُمْ، أي: أنتم تولَّيتُمُوهَا في الدنيا وعَمِلْتُمْ أعمَالَها،

---

(٨٣) هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري، ولد في زمخشر، إحدى قرى خوارزم سنة: ٤٦٧هـ، وأخذ اللغة والنحو والأدب عن جماعة من العلماء، وزار بغداد أكثر من مرة، وجاور بمكة زمانا، ولذلك قيل له: جار الله. معتزلي المعتقد، يعد أحد أئمة الأدب والنحو واللغة والتفسير والحديث، خلف في كل علم من هذه العلوم آثارا تشهد بأستاذيته وعلو كعبه.
توفي في جرجانية خوارزم سنة: ٥٣٨هـ في السنة التي ولد فيها مؤلفُ هذه الرسالة.
من مصادر ترجمته: إنباه الرواة: ٣/ ٢٦٥، بغية الوعاة: ٢/ ٢٧٩، وفيات الأعيان: ٥/ ١٦٨، معجم الأدباء: ١٩/ ١٢٦، معجم البلدان (زمخشر): ٣/ ١٤٧، اللباب: ٢/ ٧٤، ميزان الاعتدال: ٤/ ٧٨، لسان الميزان: ٦/ ٤، نزهة الألباء: ٣٩١، النجوم الزاهرة: ٥/ ٢٧٤، مرآة الجنان: ٣/ ٢٦٩، الوفيات: ٢٧٨.

(٨٤) الكشاف: ٤/ ٦٤.

(٨٥) أيْ: خَلِيقٌ وجدير به.

(٨٦) الكهف: ٢٩، وإلى هنا ينتهي ما قاله الزمخشري.

(٨٧) أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن يسار البصري، من كبار التابعين، وأحد الفقهاء الفصحاء، وإمام أهل البصرة، ولد في المدينة سنة ٢١هـ، وشب في كنف علي بن أبي طالب رضي الله عنه، له مع الحجاج بن يوسف الثقفي مواقف مشهورة، توفي في البصرة عام ١١٠هـ.
من مصادر ترجمته: أخبار القضاة: ٢/ ٣، طبقات ابن سعد: ٧/ ١٥٦، المعارف: ٤٤٠، حلية الأولياء: ٢/ ١٣١، تهذيب التهذيب: ٢/ ٢٦٣، ميزان الاعتدال: ١/ ٥٢٧، وفيات الأعيان: ٢/ ٦٩، الشريشي: ٤/ ٣٧٥، الوفيات: ١٠٨، الإيضاح (شرح المقامة الأربعين).

يعنى أنها تتولاّكُمْ كما توليتم أعمال أهْلِهَا ، فِعْلَ المَوْلى لصاحبه . وإذ قد عرفْتَ أن ما حُكِيَ عنهم تدريسٌ[88] ، فالقولُ الصَّحِيحُ فى بيتِ لبيد[89] ما ذكْرتُ أولا .

وقد روى عن الأصمعى[90] فى أَحَدِ قَوْلَيْهِ ، وذَكَرَ فيه وَجْهاً آخَرَ ، وهو أنّه أرادَ بالمَخَافَةِ : الكلابَ وبمولاها : صَاحِبَهَا .

وأمّا الآيةُ فقد سَمِعْتَ ما قَالَهُ الحَسَنُ .

وما ذكَرَهُ صَاحِبُ الكَشَّافِ من التأويل ، وقد عَلِمْتَ أنّ الموضعَ مُتَأَوَّلٌ ومُخْتَلَفٌ فيه فلم يَصِحّ الاحتجاجُ به ، ألا تَرَى أنْ لو زَعَمَ إنسانٌ أنّ اليمِينَ في اللغةِ القُوَّةُ ، واحتَجَّ لذلِكَ بالآيةِ المتلوة ، أو قال : فلانٌ ناقِصُ القَلْبِ ، وادَّعىَ أن القَلْبَ في اللغةِ العَقْلُ ، أو قال : وُلِدَ لي ابنٌ فجعَلْتُهُ زيداً ، أى سميته ، واستدَلّ بقولِهِ تَعَالى ﴿لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾[91] وبقوله : ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾[92] رُدَّ عليه ولم يُلْتَفتْ إليه ، لأن الألفاظَ الموضوعة على المجازِ أو على التمثيلِ حَمْلُهَا على ظَوَاهِرِهَا ، واتِّخَاذُهَا لغةً برأسِها عدولٌ عن جَادَّةِ التحقيقِ ، وذَهَابٌ عن وَضَحِ الطريقِ ،

---

(٨٨) تقدم معنى الكلمة فى الحاشية رقم ٨٠ .

(٨٩) انظر الحاشية ٦٦

(٩٠) أبوسعيد عبدالملك بن قريب بن عبدالملك الأصمعي الباهلي ، إمام فى اللغة والأدب ، وصاحب أخبار وملح ونوادر ، بصرى ، قدم بغداد فى أيام الرشيد ، ثقة يتحرى الصدق فيما يرويه ، وكان يتقي أن يُفَسِّرَ القرآن والحديثَ ، ولد سنة : ١٢٣هـ ، وتوفي فى البصرة سنة : ٢١٦هـ .
من مصادر ترجمته :
إنباه الرواة : ٢/٢٩٧ ، بغية الوعاة : ٢/١١٢ ، طبقات الزبيدى : ١٦٧ ، مراتب النحويين : ٨٠ ، الفهرست : ٨٨ ، تاريخ بغداد : ١٠/٤١٠ ، نزهة الألباء : ١١٢ ، أخبار النحويين البصريين : ٥٨ ، الشريشي : ٤/٤٠٥ ، المزهر : ٢/٤٠٤ ، ابن خلكان : ٣/١٧٠ ، مرآة الجنان : ٢/٦٤ ، النجوم الزاهرة : ٢/٢١٧ ، الإيضاح ، شرح المقامة (٢٥) ، والمقامة (٤٠) .

(٩١) سورة ق : ٣٧ .

(٩٢) الزخرف : ١٩ .

وإبطالٌ لغَرَضِ الواضِع ، على أن المَعْنَى لا يُسَاعِدُ ما ذهبوا إليه، لأنه يؤدِّى إلى أنّ لهُمْ في الجنةِ حقًّا، إلاّ أنّ النارَ أحقُّ؛ لأنّ هذا من لوازِمِ أفعلِ التفضيلِ ، وهذا باطِلٌ خصوصاً في حقِّ الكفارِ.

وأيضا فلو كانَ الأمرُ كما زَعَموا أن المولى بمعنى الأولى لقيل : هي مولاتكم ؛ لأنّ استواءَ التذكيرِ والتأنيثِ من خصائِصِ أفعلِ التفضيلِ ، وإذا حملنَاهُ على اسمِ المكان لم يحتج إلى ذلك ؛ لأنّ اسمَ المكان إذا وقع خبراً لمؤنث لم يؤنث ، تقول : المدينة مولد النبي صلّى الله عليه وسلّم ، والبصرةُ مَنْشَأُ الجنّ ، ولا تقول : مولدة ولا منشأة .

وأمّا قولُه تعالى : ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ﴾[93] فمعناه وُرّاثاً يَلُونَ ما تركَهُ الوالدانِ ويُحْرِزُونَه[94]. وقال عليّ بنُ عيسى[95] : هم العَصَبَةُ عن ابنِ عَبَّاسٍ[96]،

---

(٩٣) النساء : ٣٣ .

(٩٤) الكشاف : ١/٥٢٣ .

(٩٥) انظر الحاشية ٧٨ .

(٩٦) أبوالعباس عبدالله بن العباس بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشي ، ابن عم الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولد قبل الهجرة بثلاث سنين فى الشعب ، وحين توفي الرسول صلى الله عليه وسلم كان له من العمر (١٣) سنة ، توفي فى الطائف سنة ٦٨هـ في أيام عبدالله بن الزبير، دعا له الرسول بقوله : (اللهم علمه الحكمة وتأويل القرآن) وكان عمر بن الخطاب يقول : «ابن عباس فتى الكهول ، له لسان قَؤول ، وقلب عَقُول» ، وكان يلقب بترجمان القرآن .

من مصادر ترجمته :
الإصابة : ٤/١٤١ ، الاستيعاب : ٣/٩٣٣ ، حلية الأولياء : ١/٣١٤ ، صفة الصفوة : ١/٧٤٦ ، تهذيب التهذيب : ٥/٢٧٦ ، ابن خلكان : ٣/٦٢ ، نكت الهميان : ١٨٠ ، غاية النهاية : ١/٤٢٥ ، المعارف : ٥٨٩ ، الرياض المستطابة ١٩٨ ، الشريشي : ١/٢٦٨ ، الإيضاح شرح المقامة ٧ ، سير أعلام النبلاء : ٣/٣٣١ ، طبقات ابن سعد : ٢/٣٦٥ .

ومُجَاهِـدٍ[97]، وقَتَـادَةَ[98]، وابن زَيْدٍ[99]، وذَكَـر عَلِيٌّ[100] مَعَـــانيَ المَـــوْلَى، ثم قَالَ: والمَـوَالي: «الورثَةُ[101]، لأنّهم أَوْلَى بالميراثِ».

وهذا مِثْلُ الأوّلِ في أنّه تَسَامُح.

---

(٩٧) أبوالحجاج مجاهد بن جبر، تابعي من أهل مكة، مولى بني مخزوم، ولد سنة ٢١هـ، قال الذهبي في سير أعلام النبلاء: شيخ القراء والمفسرين، روى عن ابن عباس، وأخذ عنه القرآن والتفسير والفقه، قال: عرضت القرآن ثلاث عرضات على ابن عباس، أقفه عند كل آية، أسأله فيم نزلت، وكيف كانت. كما روى عن عائشة وأبي هريرة، وسعد بن أبى وقاص وغيرهم من الصحابة، قال الأعمش: كان مجاهد لا يسمع بأعجوبة إلّا ذهب فنظر إليها، ذهب إلى بئر برهوت بحضر موت، وذهب إلى بابل. توفي سنة ١٠٤هـ، وفي تحديد سنة وفاته خلاف بين المؤرخين.

من مصادر ترجمته: سير أعلام النبلاء: ٤/٤٤٩، طبقات ابن سعد: ٥/٤٦٦، المعارف: ٤٤٤، العبر: ١/١٢٥، معجم الأدباء: ١٧/٧٧، وفيات ابن قنفذ: ١٠٢، شذرات الذهب: ١/١٢٥، طبقات المفسرين: ٢/٣٠٥، غاية النهاية (ت: ٢٦٥٩)، ٢/٤١، طبقات الحفاظ: ٣٥.

(٩٨) أبوالخطاب قتادة بن دعامة السدوسي الشيباني البصرى، تابعي، عالم بالتفسير والفقه، وأنساب العرب وأخبارها ولغتها وتاريخها، قوى الحافظة، أكمه، يتجول في أنحاء البصرة بغير قائد، ولد سنة: ٦٠هـ وتوفي بواسط سنة ١١٧هـ وقيل ١١٨هـ.

من مصادر ترجمته: طبقات ابن سعد: ٧/٢٢٩، المعارف: ٤٦٢، الجرح والتعديل: ٧/١٣٣، وفيات الأعيان: ٤/٨٥، معجم الأدباء: ١٧/٩، نكت الهميان: ٢٣٠، ميزان الاعتدال: ٣/٣٨٥، تهذيب التهذيب: ٨/٣٥١، طبقات الحفاظ: ٤٧، غاية النهاية: ٢/٢٥، اللباب: ٢/١٠٩، النجوم الزاهرة: ١/٢٧٦، سير أعلام النبلاء: ٥/٢٦٩، خلاصة الخزرجي: ٣١٥.

(٩٩) انظر: الأقوال المأثورة عن هؤلاء في تفسير الطبرى: ٨/٢٧٠ ـ ٢٧١، وابن زيد هكذا ورد فى المخطوطة وفى تفسير الطبرى. ويوجد أكثر من عالم يحمل هذه الكنية، عاشوا في وقت متقارب، ويحملون تخصصا علميا متشابها. انظر: تهذيب التهذيب: ٩/١٧٢ ـ ١٧٤، ولم أهتد إلى المقصود منهم هنا.

(١٠٠) هو علي بن عيسى، وقد تقدم ذكره في الحاشية ٧٨.

(١٠١) تفسير الطبرى: ٨/٢٧٠ ـ ٢٧١.

وقال السُّدِّيّ[102] في قولِهِ: ﴿ وَإِنِّى خِفْتُ ٱلْمَوَٰلِىَ مِن وَرَآءِى ﴾[103] أي: العَصَبَةَ، وقيل: بنى العَمِّ؛ لأنهم الذين يلونَهُ في النَّسَبِ[104] بعد الصُّلْبِ، وعلى هذا قولُ الحَارِثِ[105]:

زَعَمُوا أنَّ كُلَّ[106] مَنْ ضَرَبَ العَيْـ ـرَ[107] مَوَالٍ وأنَّا الوَلاَءُ

---

(١٠٢) إسماعيل بن عبدالرحمن بن أبى كريمة الحجازى ثم الكوفي، مولى قريش، تابعي، من علماء التفسير والمغازى والسير، حدث عن أنس بن مالك، وابن عباس وغيرهما، توفى سنة ١٢٧هـ، وقيل: ١٢٨هـ.

من مصادر ترجمته: سير أعلام النبلاء: ٥/٢٦٤، طبقات ابن سعد: ٦/٣٢٣، طبقات المفسرين للداودى: ١/١٠٩، اللباب: ٢/١١٠، تهذيب التهذيب: ١/٣١٣، النجوم الزاهرة: ١/٣٠٨، شذرات الذهب: ١/١٧٤.

(١٠٣) مريم: ٥

(١٠٤) الجامع لأحكام القرآن: ١١/٧٨.

(١٠٥) الحارث بن حِلِّزة اليشكرى، شاعر جاهلي قديم مقل، صاحب المعلقة المشهورة (آذنتنا ببينها أسماء) يقال: إنه ارتجلها بين يدى عمرو بن هند ملك الحيرة، بعد أن أصلح بين بكر وتغلب في خلاف بينهما، قال أبوعبيدة: أجود الشعراء قصيدةً واحدةً جيدة طويلةً ثلاثةُ نَفَرٍ: عمرو بن كلثوم، والحارثُ بن حلزة، وطرفةُ بنُ العبد.

من مصادر ترجمته: الأغاني: ١١/٣٧، الشعر والشعراء: ١/١٩٧، المؤتلف والمختلف: ١٢٤، معاهد التنصيص: ١/٣١٠، خزانة الأدب للبغدادى: ١/١٥٨، تاريخ التراث العربي: ٢/٣٨.

(١٠٦) «كل» ساقطة من المخطوطة.

(١٠٧) في المخطوطة «ضرر العين» وهو تحريف.

والبيت من معلقته، كما في شرح القصائد السبع للزوزني: ١٥٨، وشرح القصائد السبع الطوال الجاهليات: ٤٤٩، وشرح القصائد العشر للتبريزى: ٣٧٩.

والعَيْرُ يأتي بمعنى الوتد، والحمار، وجفن العين، وسيد القوم، ويطلق على جبل بالمدينة.

والبيت يحتمل هذه المعاني، ويمكن تخريج المراد منه على أساسها، ومعنى البيت ـ كما ذكر أبو عمرو الشيباني ـ أن إخواننا الأراقم (الذين ذكرهم في بيت سابق) يلوموننا ويصفوننا بالباطل،

أي: أَهْلُ الوَلاَءِ[١٠٨].

قال أبو عمرو[١٠٩]: المَوَالِي في هذا المَوْضِعِ: بنو العَمِّ[١١٠].

وأمَّا[١١١] قولُ الأَخْطَلِ[١١٢]:

* فَأَصْبَحَتَ مَوْلاَهَا من النَّاسِ بَعْدَهُ *[١١٣]

ويضيفون إلينا ذنب غيرنا، ويعلقونه علينا، ويطالبوننا بجناية كل من جنى عليهم ممن نزل صَحْرَاءَ، أو ضربَ عَيْراً.

(١٠٨) التبريزى: ٣٨٠.

(١٠٩) أبوعمرو الشيباني إسحاق بن مرار الكوفي، أحد رواة اللغة والأدب المشهورين في العصر العباسي الأو ل، كان ثقة صدوقا، استوطن بغداد، وأخذ عنه أحمد بن حنبل، وأبو عبيد القاسم بن سلام، وابن السكيت وغيرهم.
من آثاره: الجيم، النوادر، أشعار القبائل، غريب الحديث.
توفي فى حدود سنة: ١١٠هـ.
ترجمته في: إنباه الرواة: ١/ ٢٢١، بغية الوعاة: ١/ ٤٣٩، تاريخ بغداد: ٦/ ٣٢٩، طبقات الزبيدى: ٢٠٤، الفهرست: ١٠٧، معجم الأدباء: ٦/ ٧٧، وفيات الأعيان: ١/ ٢٠١.

(١١٠) انظر قوله في: ابن الأنبارى: ٤٤٩.

(١١١) أما شرطية لابدّ لها من جواب يقترن بالفاء، وقد سها المؤلف أو الناسخ عن ذكر ذلك، كما يبدو من النص.

(١١٢) أبومالك غياث بن غوث التغلبي، والأخطل لقبه، لقب به لسفهه، شاعر مقدم من شعراء العصر الأموى من طبقة جرير والفرزدق، اتصل بالأمويين، ومدحهم، ونال صلاتهم، وهاجى جريراً والفرزدق، توفى عام: ٩٠هـ.
من مصادر ترجمته: الشعر والشعراء: ١/ ٤٨٣، الأغاني: ٨/ ٢٧٩، ابن سلام: ١/ ٢١٩، المؤتلف والمختلف ٢١، معاهد التنصيص: ١/ ٢٧١، خزانة البغدادى: ١/ ٢١٩، الاقتضاب: ١٢٤.
وله ديوان جمعه السكرى رواه عن محمد بن حبيب، وحققه الدكتور فخر الدين قباوة، كما نشر ديوانه من قبل أنطون صالحاني اليسوعي، ولأبي تمام نقائض جرير والأخطل، وهى مطبوعة.

(١١٣) ديوانه: ٣٠٩، وابن الأنبارى: ٤٥٠، وتكملته:

أي : وليَّها وصَاحِبَها .

وقولُهُ أيضَـا :

* لم يَأْشَرُوا فيه إذْ كَانُوا مَوَالِيَـهُ [114] *

وقــولُهُ :

* كانوا مَوَالِـيَ حَقٍّ يَطْلُبُونَ بِـهِ * [115]

وكـذا في قولِ العَجّـاج :[116]

* مَوَالِيَ الحَقِّ إن المَوْلَى شَكَرْ [117] *

ومثله قوله عليه السلام : «مزينةُ وجهينةُ وأسلمُ وغِفَار مَوَالي اللَّهِ ورسوله» [118] . أي :

---

* وأَحْرَى قريش أن يُهَابَ ويُحْمَـدا *

(١١٤) ديوانه : ٢٠١ . وتكملته :

* ولو يكونُ لقوم ٍغَيْرِهِمْ أشِرُوا *

والأَشَرُ : البطر والفِعْل من باب طرب .

(١١٥) البيت كما في ديوانه : ٨٥، وشرح القصائد السبع الطوال الجاهليات : ٤٥٠ :

كانوا موالي حق يطلبونَ به فأدركوه وما ملوا وما لَغَبُوا

واللُّغُوب : التعب والإعياء وبابه دخل .

(١١٦) أبوالشعثاء عبدالله بن رؤبة بن لبيد بن صخر بن مالك بن سعد بن زيد مناة التميمي ، راجز مشهور مجيد ، ولد في الجاهلية ، وأدرك الإسلام ، وأسلم ، ولقى أباهريرة وروى عنه أحاديث كما يقول ابنُ قتيبة ، مدح بني أمية ، وعاش إلى أيام الوليد بن عبدالملك ، وهو والد رؤبة الراجز المشهور . وللعجاج ديوان رواه الأصمعي ، وحققه الدكتور عزة حسن .
ترجمتـه في : الأغـاني : ٢٠/٣١٨ـ٣٢٢ ، الشعـر والشعراء : ٢/٥٩١ ديوانه : ٣ ، وفيات الأعيان : ٢/٣٠٣ (ضمن ترجمة ابنه رؤبة) ، تاريخ التراث العربي : ٢/٣/٨٤ـ٨٦ .

(١١٧) ديوانه : ٤ .

(١١٨) في صحيح البخاري ـ كتاب المناقب ـ ٤/١٥٥ ، ومسلم ـ كتاب فضائل الصحابة ـ ٤/١٩٥٤

أولياءُ اللَّهِ ورسولِه. وقوله: «أيّما امرأةٍ تزوجَتْ بغيرِ إذْنِ مولاهَا»[119] فالروايةُ الأخرى: (بغير إذن وليّها) مفسِّرَة.

وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ مَوْلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾[120] أي: وليُّهُمْ وناصِرُهُمْ ﴿وَأَنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ﴾ أي لا ناصِرَ لهم عن ابنِ عباسٍ[121]، ومُجاهِدٍ[122]، وعامّةِ المفسرين.

فإن قُلْتَ: قولُهُ تعالى: ﴿وَرُدُّوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ﴾[123] يُناقِضُ قَوْلَهُ: ﴿وَأَنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ﴾[124] قُلْتُ: قد ذَكَرَ هذا السؤالَ صَاحِبُ الكَشَّافِ[125] وقال في الجوابِ[126]: «لا تَنَاقُضَ بينهما؛ لأنّ اللَّهَ تَعَالى مولى عبادِه جميعاً، على معنى أنه ربُّهُمْ، ويملك[127] أمرَهُمْ، وأمّا على معْنَى الناصِرِ فهو مولى المؤمنين خَاصَّةً».

ويَعْضُدُ هذا ما حُكِيَ عن أبي القَاسِمِ الكَعْبِيِّ[128] أنه ذَكَرَ أنَّ عليًّا عليه السّلامُ سأل

- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (قريش والأنصار وجهينة ومزينة وأسلم وأشجع وغفار موالي ليس لهم مولى دون الله ورسوله).

(119) في النهاية: ٥/٢٢٩ (أيّما امرأة نكحت بغير إذن مولاها فنكاحها باطل)، وفي رواية (وليها) أي متولي أمرها، وفي الفائق: ٤/٨٠ (بغير أمر مولاها).
والحديث بلفظ مختلف في سنن ابن ماجه: ١/٦٠٥، وسنن أبي داود: ٢/٥٦٦-٥٦٨، وسنن الترمذي: ٢/٢٨٠-٢٨١، وسنن الدارمي: ٢/١٣٧ (كتاب النكاح).

(120) محمد: ١١.

(121) سلفت ترجمته في الحاشية ٩٦.

(122) سلفت ترجمته في الحاشية ٩٧.

(123) يونس: ٣٠.

(124) محمد: ١١.

(125) جار الله الزمخشري، تقدمت ترجمته في الحاشية ٨٣.

(126) الكشاف: ٣/٥٣٢.

(127) في الكشاف (ومالك).

(128) هو: عبدالله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي من أئمة المعتزلة ومن متكلميهم، ورأس طائفة منهم تسمى الكعبية نسبةً إليه، قدم إلى بغداد وأقام بها مدة طويلة، وانتشرت فيها كتبه

ابنَ الكَوَّاءِ[129] : مَنْ رَبُّ الناس ؟ فقال : اللَّهُ . فقال : مَنْ مولى الناس ؟ فقال : اللَّهُ . فقال : كذبْتَ ، اللَّهُ مولى الذين آمنوا ، والكافرينَ لا مَوْلَى لهم .

أَلا تَرَى أنه عليه السلامُ لَمّا عَلِمَ أنّ المرادَ بالمولى هنا : الناصِر كَذَّبَ المجيبَ .

وإنما قررتُ هذه القواعِدَ والأُصُولَ ، وحرْرتُ هذه الأبوابَ والفصولَ ، لتحيطَ علماً بأنّ المولى بمعنى الأَوْلَى غيرُ مثبَتٍ في أصلِ اللغة ، وأنّ مَنْ حَمَلَهُ على ما فُسرّ به في الآيةِ[130] لا مُعَوّل له عليه لِمَا ذُكِرَ آنفا ، وهذا ظَاهِرٌ لمن نَظَرَ فيه بعْينِ المعقولِ ، ولم يقتَنْع بمجّردِ المنقول ، لما أن النقلَ وتمييزَ الكلامِ بابٌ صعبُ المرامِ ، وفيه مَدْحَضَةٌ[131] للأقدامِ ، ومَزَلَّةٌ للأَفْهَامِ ، وقلّمَا يَقُومُ له ، ويثبتُ فيه إلاّ من ضَرَبَ في علمِ العربيةِ بسَهْم الفائز ، وعَضّ فيه بضرْسٍ قَاطِعٍ ، على أن الثقاتَ من النقلةِ الأثباتِ كالخليلِ[132] وأضرابه لم يُثْبِتُوه في كتبهم المدونةِ أصلاً ،

ومؤلفاته ، ثم عاد إلى بلده بلخ ، وأقام بها إلى أن توفى فى شعبان من عام ٣١٩هـ .

من مصادر ترجمته : تاريخ بغداد : ٩/٣٨٤ ، وفيات الأعيان : ٣/٤٥ ، الفرق بين الفرق : ١٨١ ، الملل والنحل : ١/٧٦ ، الأعلام : ٤/ ١٨٩ .

(١٢٩) عبدالله بن أبى أوفى اليشكرى ، أحد الخوارج ، له أخبار مع على ومعاوية رضى الله عنهما .
انظر بعض أخباره في : تاريخ الطبرى : ١/٧٥ ، ٧٦ ، ٤/٣١٨ ، ٣٢٩ ، ٥/٦٣ ، ٦٥ ، ٩١ ، ١٧٩ ، ٢١٢ ـ ٢١٣ ، الكامل للمبرد : ٣/٢١٢ ـ ٢٢١ ، تاريخ ابن الأثير (انظر الفهرس) .
وخلط المفهرس بينه وبين عبدالله بن أبى أوفى الأسلمى الصحابي الجليل ، والتاج (كوى) .

(١٣٠) هي قوله تعالى : «مأواكم النار هى مولاكم» وقد تقدم ذكرها فى ص : ١٤٠ / ١٤١ .

(١٣١) يقال : دَحَضَتْ قدمُه إذا زَلِقَتْ . ودحضت حُجَّتُه : بَطَلَتْ . والفعل من باب خضع .

(١٣٢) هو : أبوعبدالرحمن ، الخليل بن أحمد بن عمرو الفراهيدى ، إمام فى اللغة والنحو ، ومخترع علم العروض ، ولد فى البصرة سنة ١٠٠هـ ونشأ رجلا صالحا ، وقورا ، زاهدا ، عالي النفس ، ذكي الفؤاد ، ألمعي الذهن ، توفي سنة ١٧٠هـ وقيل ١٧٥هـ .
للتوسع فى ترجمته انظر : الفهرست ٦٩ ، المعارف : ٥٤١ ، معجم الأدباء : ٤/١٨١ ، وفيات الأعيان : ٢/٢٤٤ ، إنباه الرواة : ١/٣٤١ ، سرح العيون : ٢٦٨ ، الشريشي : ٤/٣٨٢ ، ٥/٣٥١ ، طبقات ابن المعتز : ٩٥ ، طبقات الزبيدى : ٤٧ ، بغية الوعاة : ١/ ٣٥٠ ، الأوائل : ٣٠١ ، أخبار النحويين البصريين : ٣٨ .

وَمَنْ ذَكَرَهُ مِمَّن دونهم لم يذكره إلاّ في تفسيرِ هذه الآيةِ هكذا مرسلاً غيرَ مُسْتَنِدٍ ، وكَفَى بهذا دليلاً على صِدْقِ ما ادعيتُ، وصِحَّةِ ما رويْتُ، وفيما ذكرتُ غُنْيَةٌ وكِفَايَة ، ومن الله تعالى الهداية ، وهو حسبي ونعم الوكيل .

والحمد لله على جزيلِ نَوَاله ، والصلاةُ على محمدٍ وآلِه .



١ - أخبار القضاة :

لوكيع محمد بن خلف بن حيان - صححه وعلق عليه وخرج أحاديثه عبد العزيز مصطفى المراغي - الطبعة الأولى - ١٣٦٦هـ / ١٩٤٧م - مطبعة الاستقامة .

٢ - أخبار النحويين البصريين :

لأبى سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي - تحقيق : فريتس كرنكو - المطبعة الكاثوليكية - ١٩٣٦م - بيروت - من نشرات معهد المباحث الشرقية بالجزائر .

٣ - أدب الكاتب :

لأبى محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (٢١٣ - ٢٧٦هـ) - تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد - مطبعة السعادة بمصر - الطبعة الثالثة ١٣٧٧هـ / ١٩٥٨م .

٤ - إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (معجم الأدباء) :

لياقوت بن عبد الله الحموى الرومي البغدادى (ت : ٦٢٦ هـ) - نشرة الدكتور / أحمد فريد الرفاعي - طبعة مصورة عن الطبعة الأولى - دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان .

٥ - أساس البلاغـــة :

لجار الله محمود بن عمر الزمخشرى - دار مطابع الشعب - القاهرة - ١٩٦٠م .

٦ ـ **الاستيعاب في معرفة الأصحاب :**

لأبي عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر ـ تحقيق : على محمد البجاوى ـ مكتبة نهضة مصر ومطبعتها بالقاهرة .

٧ ـ **أسد الغابة في معرفة الصحابة :**

لابن الأثير الجزرى ـ المطبعة الإسلامية في طهران ـ إيران .

٨ ـ **أسماء الكتب المتمم لكشف الظنون :**

لعبداللطيف بن محمد رياضى زاده ـ تحقيق : محمد التونجي ـ نشر مكتبة الخانجي بالقاهرة ودار البحوث العلمية بالكويت .

٩ ـ **الأسماء والصفات :**

لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقى (٤٥٨ هـ) ـ صححه وعلق عليه : محمد زاهد الكوثرى ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان .

١٠ ـ **إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين :**

لعبدالباقي بن عبدالمجيد اليماني (٦٨٠ ـ ٧٤٣هـ) ـ تحقيق : الدكتور عبدالمجيد ذياب ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ـ الرياض .

١١ ـ **الإصابة في تمييز الصحابة :**

لابن حجر العسقلاني ـ تحقيق : على محمد البجاوى ـ دار نهضة مصر للطبع والنشر .

١٢ ـ **إصلاح المنطق :**

ليعقوب بن السكيت (١٨٦ ـ ٢٤٤هـ) ـ تحقيق : أحمد محمد شاكر ،

وعبدالسلام محمد هارون ـ دار المعارف بمصر ـ الطبعة الثالثة ـ ذخائر العرب.

١٣ ـ **الأعلام (قاموس تراجم):**

لخير الدين الزركلي ـ الطبعة الثالثة ـ بيروت ـ ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م.

١٤ ـ **الأغـــاني:**

لأبي الفرج الأصبهاني ـ دار الثقافة ـ بيروت ـ الطبعة الثالثة ـ ١٣٨١هـ / ١٩٦٢م.

١٥ ـ **الاقتضاب فى شرح أدب الكتاب:**

لابن السيد البطليوسي ـ دار الجيل ـ بيروت.

١٦ ـ **الإقناع لما حُوى تحت القناع:**

لأبي المكارم ناصر بن عبدالسيد بن علي المطرزى ـ مخطوطة المكتبة الوطنية في برلين الغربية ـ مسجلة تحت رقم: ٦٩٦٨.

١٧ ـ **التبيان في إعراب القرآن:**

لأبي البقاء عبدالله بن الحسين بن عبدالله العكبرى (٥٣٨هـ / ٦١٦هـ) ـ تصحيح وتحقيق: إبراهيم عطوة عوض ـ الطبعة الأولى ـ ١٣٨٠هـ / ١٩٦١م ـ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي ـ بمصر.

١٨ ـ **إنباه الرواة على أنباه النحاة:**

لجمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي ـ تحقيق: محمد أبوالفضل إبراهيم ـ طبعة دار الكتب المصرية ـ ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م الطبعة الأولى.
وطبعـة دار الفكـر العـربي بالقـاهـرة ـ ومؤسسة الكتب الثقافية ـ بيروت ـ ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.

١٩ - الأوائـــــل :

لأبي هلال الحسن بن عبدالله بن سهل العسكري - حققه وعلق عليه : محمد السيد الوكيل - الناشر : أسعد طرابزوني الحسيني مطبعة دار أمل - طنجة المغرب .

٢٠ - الإيضاح في شرح مقامات الحريرى :

لأبي المكارم ناصر بن عبدالسيد المطرزى - تحقيق : د. حمد بن ناصر الدخيل - مكتوب بالآلة الكاتبة .

٢١ - بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة :

لجلال الدين السيوطي - تحقيق : محمد أبوالفضل إبراهيم - مطبعة الحلبي - الطبعة الأولى ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م - القاهرة .

٢٢ - تاج التراجم فى طبقات الحنفية :

لزين الدين قاسم بن قطلوبغا (ت : ٨٧٩هـ) - مطبعة العاني فى بغداد - نشر مكتبة المتنبي ببغداد ١٩٦٢م .

٢٣ - تاج العروس من جواهر القاموس :

لمحمد مرتضي الزبيدي - نسخة مصورة عن الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية بمصر - ١٣٠٦هـ - وطبعة وزارة الإعلام بالكويت - من الجزء : ١ - ٢٤ .

٢٤ - تاريخ الأدب العربي :

لكارل بروكلمان - ترجمة عبدالحليم النجار ورمضان عبدالتواب والسيد يعقوب بكر - دار المعارف بمصر .

٢٥ ـ **تاريخ بغـداد :**

لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ نسخة مصورة عن الطبعة الأولى .

٢٦ ـ **تاريخ التراث العربي :**

لفؤاد سزكين (الترجمة العربية) ـ نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٠٢هـ / ١٤٠٤هـ ـ الرياض .

٢٧ ـ **تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبرى) :**

لأبي جعفر محمد بن جرير الطبرى ـ دار المعارف بمصر ١٩٦٠م .

٢٨ ـ **تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم :**

لأبي المحاسن المفضل بن محمد بن مسعر التنوخى المعرى (٤٤٢هـ) تحقيق : الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو ـ نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ الرياض ـ ١٤٠١هـ / ١٩٨١م .

٢٩ ـ **تذكرة الحفاظ :**

لشمس الدين الذهبي ـ دار إحياء التراث الإسلامي .

٣٠ ـ **التكملة لوفيات النقلة :**

لزكي الدين أبي محمد عبد العظيم بن عبد القوى المنذرى (٥٨١هـ / ٦٥٦هـ) ـ تحقيق : الدكتور بشار عواد معروف مطبعة الآداب ـ النجف ـ العراق ـ ١٣٩١هـ / ١٩٧١م .

٣١ ـ **تهذيب إصلاح المنطق :**

صنعة الخطيب التبريزى ـ تحقيق : الدكتور فخر الدين قباوة ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م .

٣٢ ـ **تهذيب التهذيب :**
لابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) ـ دار صادر ببيروت ـ مصورة عن الطبعة الأولى بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد الدكن ـ الهند ـ ١٣٢٥هـ.

٣٣ ـ **الجامع الصحيح (سنن الترمذى) :**
للإمام أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذى (٢٠٩ ـ ٢٧٩هـ) ـ حققه وصححه : عبدالوهاب عبداللطيف ـ دار الفكر ـ بيروت ـ الطبعة الثالثة ـ ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.

٣٤ ـ **الجامع لأحكام القرآن :**
للقرطبي ـ دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ـ القاهرة ـ الطبعة الثالثة ـ ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م ـ نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية.

٣٥ ـ **الجرح والتعديل :**
لأبي محمد عبدالرحمن بن أبي حاتم التميمي (٣٢٧هـ) ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ مصورة عن الطبعة الأولى فى مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن ـ الهند ـ ١٣٧١هـ / ١٩٥٢م.

٣٦ ـ **الجواهر المضية في طبقات الحنفية :**
لمحي الدين عبدالقادر بن محمد الحنفي (٦٩٦ ـ ٧٧٥هـ) ـ مطبعة مجلس دائرة المعارف بحيدر آباد الدكن ـ الهند ـ الطبعة الأولى ـ ١٣٣٢هـ.

٣٧ ـ **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء :**
لأبي نعيم أحمد بن عبدالله الأصفهاني (٤٣٠هـ) ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الثانية ـ ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م ـ مصورة عن الطبعة الأولى.

٣٨ ـ **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب :**
لعبدالقادر بن عمر البغدادى (١٠٣٠ـ١٠٩٣هـ) ـ دار صــادر ـ بيـروت ـ نسخة مصورة عن الطبعة الأولى .

٣٩ ـ **خلاصة تذهيب تهذيب الكمال فى أسماء الرجال :**
لصفي الـدين أحمـد بن عبـدالله الخزرجي الأنصـارى ـ الطبعة الثانية ـ ١٣٩١هـ / ١٩٧١م ـ مكتبة المطبوعات الإسلامية في حلب ـ سوريا .

٤٠ ـ **ديوان العجــــاج :**
رواية الأصمعي عبـدالملك بن قريب ـ تحقيق : د. عزة حسن ـ مكتبة دار الشروق ـ بيروت ـ ١٩٧١م .

٤١ ـ **ديوان علقة بن عبدة الفحل بشرح الأعلم الشنتمرى :**
تحقيق : لطفي الصقال ، ودرية الخطيب ـ دار الكتاب العربي بحلب ـ الطبعة الأولى ـ ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م .

٤٢ ـ **روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات :**
لمحمد باقر الموسوى الخوانسارى الأصبهاني ـ تحقيق : أسد الله إسماعيليان ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ نسخة مصورة عن الطبعة الإيرانية .

٤٣ ـ **الرياض المستطابة فى جملة من روى فى الصحيحين من الصحابة :**
ليحيى بن أبي بكر العامرى اليمني ـ صححه : عمر الديراوى ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٧٤م ـ مكتبة المعارف ـ بيروت .

٤٤ ـ **ريحانــــة الأدب :**
لمحمد بن علي الخياباني ـ طبعة إيران ـ ١٣٧٢هـ .

٤٥ ـ **سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون :**
لجمال الدين بن نباتة المصرى ـ تحقيق : محمد أبوالفضل إبراهيم ـ مطبعة المدني ـ القاهرة ـ ١٣٨٣هـ / ١٩٦٤م .

٤٦ ـ **سنن الدارمي :**
لعبدالله بن عبدالرحمن بن الفضل التميمي السمرقندى الدارمي ـ (٢٥٥هـ) ـ دار الفكر ـ بيروت .

٤٧ ـ **سنن أبي داود :**
لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدى (٢٠٢ ـ ٢٧٥هـ) ـ إعداد وتعليق : عزت عبيد الدعاس ، وعادل السيد ـ دار الحديث ـ حمص ـ سورية ـ الطبعة الأولى ـ ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩ ـ ١٩٧٠م .

٤٨ ـ **سنن ابن ماجه :**
لأبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني المشهور بابن ماجه (٢٧٥هـ) ـ تحقيق : محمد فؤاد عبدالباقي ـ مطبعة عيسى البابي الحلبي ـ القاهرة .

٤٩ ـ **سير أعلام النبلاء :**
لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (٧٤٨هـ) ـ تحقيق : مجموعة من المحققين ـ الطبعة الأولى ـ بيروت ـ ١٤٠١هـ / ١٩٨١م ـ مؤسسة الرسالة .

٥٠ ـ **السيرة النبوية :**
لابن هشام ـ تحقيق : مصطفى السقا ، وإبراهيم الإبيارى ، وعبدالحفيظ شلبي ـ مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ـ الطبعة الثانية ـ ١٣٧٥هـ / ١٩٥٥م .

٥١ - **شذرات الذهب في أخبار من ذهب :**
لابن العماد الحنبلي - مكتبة المقدسي - ١٣٥٠هـ .

٥٢ - **شرح أبيات مغني اللبيب :**
لعبد القادر بن عمر البغدادى - تحقيق : عبدالعزيز رباح ، وأحمد يوسف الدقاق - دار المأمون للتراث - دمشق - الطبعة الأولى - ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م .

٥٣ - **شرح أشعار الهذليين :**
صنعة أبي سعيد الحسن بن الحسين السكرى - تحقيق : عبدالستار أحمد فراج - نشر : مكتبة دار العروبة - طبع مطبعة المدني - القاهرة .

٥٤ - **شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامرى :**
تحقيق : الدكتور إحسان عباس - الطبعة الثانية - ١٩٨٤م - الكويت - وزارة الإعلام - مطبعة حكومة الكويت .

٥٥ - **شرح شافية ابن الحاجب :**
لرضى الدين محمد بن الحسن الأستراباذى (٦٨٦هـ) - تحقيق : محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف ومحمد محيى الدين عبدالحميد - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م .

٥٦ - **شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات :**
لأبي بكر محمد بن القاسم الأنبارى - تحقيق : عبدالسلام هارون - دار المعارف بمصر - ذخائر العرب - الطبعة الرابعة - ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م .

٥٧ - **شرح القصائد العشر :**
صنعة الخطيب التبريزى - تحقيق : الدكتور فخر الدين قباوة - الطبعة الثالثة - ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م - دار الآفاق الجديدة - بيروت .

٥٨ - **شرح المعلقات السبع :**

لأبي عبدالله الحسين بن أحمد بن الحسين الزوزنى - دار صادر - بيروت .

٥٩ - **شرح المفصل :**

لموفق الدين يعيش بن علي بن يعيش (٦٤٣هـ) - نشر : عالم الكتب - بيروت - ومكتبة المتنبي - القاهرة .

٦٠ - **شرح مقامات الحريرى :**

لأبي العباس أحمد بن عبدالمؤمن القيسي الشريشي - تحقيق : محمد أبوالفضل إبراهيم - نشر المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع - طبعة مطبعة المدني - القاهرة .

٦١ - **شعر الأخطل :**

صنعة السكرى - روايته عن أبي جعفر محمد بن حبيب - تحقيق : الدكتور فخر الدين قباوة - الطبعة الثانية - ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م - منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت .

٦٢ - **الشعر والشعراء :**

لعبدالله بن مسلم بن قتيبة - تحقيق : أحمد محمد شاكر - دار المعارف بمصر - ١٩٦٦-١٩٦٧م .

٦٣ - **صبح الأعشى فى صناعة الإنشا :**

لأبي العباس أحمد بن علي القلقشندى - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر (الهيئة المصرية العامة للكتاب) - نسخة مصورة عن الطبعة الأميرية .

٦٤ ـ **الصـــحاح:**
لإسماعيل بن حماد الجوهرى ـ تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ـ ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.

٦٥ ـ **صحيح البخارى:**
لأبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخارى (١٩٤ ـ ٢٥٦هـ) ـ نشر المكتبة الإسلامية فى استانبول ـ تركيا ـ ١٩٧٩م.

٦٦ ـ **صحيح مسلم:**
لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيرى النيسابورى (٢٠٦هـ ـ ٢٦١هـ) ـ تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي ـ دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ـ ١٣٧٤هـ / ١٩٥٥م.

٦٧ ـ **صفـة الصفـوة:**
لجمال الدين أبي الفرج بن الجوزى (٥١٠ ـ ٥٩٧هـ) ـ خرج أحاديثه: محمد رواس قلعه جي ـ الطبعة الأولى ـ ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م ـ دار الوعي بحلب ـ مطبعة الأصيل.

٦٨ ـ **طبقات الحفاظ:**
لجلال الدين السيوطي ـ تحقيق: علي محمد عمر ـ نشر مكتبة وهبة ـ الطبعة الأولى ـ ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م ـ القاهرة.

٦٩ ـ **الطبقات السنية فى تراجم الحنفية:**
لتقي الدين عبدالقادر التميمي الدارى المصرى الغزى (ت ١٠١٠هـ) مخطوطة مكتبة نور عثمانية ـ رقم: ٣٣٩١ ـ عن مصورتها المحفوظة بمعهد المخطوطات العربية تحت رقم (٣١٠ تاريخ).

٧٠ ـ **طبقات الشعراء :**

لعبدالله بن المعتز ـ تحقيق : عبدالستار أحمد فراج ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٦٨م ـ دار المعارف بمصر ـ سلسلة ذخائر العرب .

٧١ ـ **طبقات فحول الشعراء :**

لمحمد بن سلام الجمحي (١٣٩ ـ ٢٣١هـ) ـ تحقيق : محمود محمد شاكر ـ مطبعة المدني ـ القاهرة .

٧٢ ـ **طبقات الفقهـــاء :**

لطاش كبرى زاده ـ مطبعة الزهراء الحديثة بالموصل ـ العراق ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٦١م .

٧٣ ـ **الطبقات الكبرى :**

لمحمد بن سعد كاتب الواقدى (٢٣٠هـ) ـ دار صادر ودار بيروت ـ ١٣٨٠هـ / ١٩٦٠م .

٧٤ ـ **طبقات المفسرين :**

لجلال الدين السيوطى ـ تحقيق : علي محمد عمر ـ مكتبة وهبة ـ الطبعة الأولى ـ ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م .

٧٥ ـ **طبقات المفسرين :**

لشمس الدين محمد بن علي بن أحمد الداودى ـ تحقيق : علي محمد عمر ـ مكتبة وهبة ـ الطبعة الأولى ـ ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م .

٧٦ ـ **طبقات النحويين واللغويين :**

لأبي بكـر محمـد بن الحسن الـزبيدى الأندلسي ـ تحقيق : محمد أبوالفضل إبراهيم ـ دار المعارف بمصر ـ ذخائر العرب ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٨٤م .

٧٧ ـ **العبر فى خبر من غبر :**
للحافظ الذهبي (٧٤٨هـ) ـ تحقيق : صلاح الدين المنجد ، وفؤاد السيد ، ورشـاد عبدالمطلب ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٨٤م ـ وزارة الإعلام ـ الكويت ـ مطبعة حكومة الكويت .

٧٨ ـ **غاية النهاية فى طبقات القراء :**
لشمس الدين محمد بن محمد بن الجزرى ـ تحقيق : ج برجستراسر ـ ١٣٥١هـ / ١٩٣٢م ـ القاهرة .

٧٩ ـ **الفرق بين الفرق :**
لعبدالقاهر بن طاهر البغدادى (٤٢٩هـ) ـ تحقيق : محمد أبوالفضل إبراهيم ـ مطبعة المدني ـ القاهرة .

٨٠ ـ **فهرس** مخطوطات دار الكتب الظاهرية (علوم اللغة العربية ـ النحو) ـ وضعته : أسماء الحمصي ـ مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ـ ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م .

٨١ ـ **الفهرســــــت :**
لابن النديم ـ مطبعة الاستقامة ـ بالقاهرة .

٨٢ ـ **فوات الوفيات والذيل عليها :**
لمحمد بن شاكر الكتبي (ت : ٧٦٤هـ) ـ تحقيق الدكتور : إحسان عباس ـ دار الثقافة ـ بيروت ـ ١٩٧٣م .

٨٣ ـ **الفوائد البهية فى تراجم الحنفية :**
لمحمد عبدالحي اللكنوى الهندى ـ دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت .

٨٤ ـ **قاموس الأعلام (بالتركية) :**
لسامي شمس الدين ـ مطبعة مهران ـ استانبول ـ ١٣١٦هـ .

٨٥ ـ **الكامــــل :**
لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد ـ تحقيق : محمد أبوالفضل إبراهيم والسيد شحاته ـ دار نهضة مصر للطبع والنشر .

٨٦ ـ **الكامل في التاريخ :**
لابن الأثير ـ دار صادر ودار بيروت ـ لبنان ـ ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م وطبعة ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م .

٨٧ ـ **كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار :**
لمحمود بن سليمان الكفوى (ت : ٩٩٠هـ) ـ مخطوطة أمانة خزينة فى تركيا رقمها : ١٢٠١ عن صورتها المحفوظة فى معهد المخطوطات العربية بالقاهرة تحت رقم : ٨٣٩ تاريخ .

٨٨ ـ **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل :**
لجار الله محمود بن عمر الزمخشري ـ دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت ـ بدون تاريخ .

٨٩ ـ **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون :**
لحاجي خليفة ـ المطبعة الإسلامية بطهران ـ ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م .

٩٠ ـ **الكنى والألقاب :**
لعباس القمي (ت : ١٣٥٩هـ) ـ المطبعة الحيدرية بالنجف ـ العراق ـ ١٣٨٩هـ / ١٩٧٠م .

٩١ - اللباب فى تهذيب الأنساب :
لعز الدين بن الأثير الجزرى - دار صادر - بيروت .

٩٢ - لسان العرب :
لابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الأنصارى - نسخة مصورة عن طبعة بولاق .

٩٣ - لسان الميزان :
لابن حجر العسقلاني - مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية - بحيدر آباد الدكن - الهند - الطبعة الأولى - ١٣٢٩هـ .

٩٤ - ليس فى كلام العرب :
للحسين بن أحمد بن خالويه (٣٧٠هـ) - تحقيق : أحمد عبدالغفور عطار - مكة المكرمة - الطبعة الثانية - ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م .

٩٥ - مجاز القرآن :
لأبي عبيدة معمر بن المثنى التيمي (٢١٠هـ) - تحقيق : فؤاد سزكين - مكتبة الخانجي بمصر .

٩٦ - المختصر المحتاج إليه من تاريخ ابن الدبيثي :
لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي - تحقيق : الدكتور مصطفى جواد والدكتور ناجي معروف - مطبعة المجمع العلمي العراقي - بغداد - ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م .

٩٧ - مرآة الجنان وعبرة اليقظان :
لأبي محمد عبدالله بن أسعد اليافعي اليمني المكي (ت : ٧٦٨هـ) - مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت - الطبعة الثانية - ١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م - نسخة

مصورة عن الطبعة الأولى المطبوعة فى مطبعة دائرة المعارف بحيدر آباد الدكن ـ الهند ـ ١٣٢٨هـ.

٩٨ ـ مراتب النحويين :
لأبي الطيب اللغوى (٣٥١هـ) ـ تحقيق : محمد أبوالفضل إبراهيم ـ الطبعة الثانية ـ دار نهضة مصر للطبع والنشر ـ القاهرة .

٩٩ ـ المزهر فى علوم اللغة وأنواعها :
لعبدالرحمن جلال الدين السيوطي ـ تحقيق : محمد أحمد جاد المولى ـ وعلي محمد البجاوى ، ومحمد أبو الفضل إبراهيم ـ دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة .

١٠٠ ـ المسائل المشكلة المعروفة بالبغداديات :
لأبي على الفارسي (٢٨٨ ـ ٣٧٧هـ) ـ تحقيق : صلاح الدين عبدالله السنكاوى ـ مطبعة العاني ـ بغداد ـ ١٩٨٣م .

١٠١ ـ المصباح :
لأبي الفتح ناصر بن عبدالسيد بن علي المطرزى ـ تحقيق : الدكتور عبدالحميد السيد طلب ـ الطبعة الأولى ـ دار الطباعة القومية ـ بدون تاريخ .

١٠٢ ـ المعارف :
لأبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة ـ تحقيق : د. ثروت عكاشة ـ الطبعة الثانية ـ دار المعارف بمصر ـ ١٩٦٩م ـ ذخائر العرب ـ ٤٤ .

١٠٣ ـ معاني القرآن :
لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء (٢٠٧هـ) ـ تحقيق : أحمد يوسف نجاتي ، ومحمد علي النجار ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٨٠م ـ عالم الكتب ـ بيروت ـ وهي مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية عام ١٩٥٥م .

١٠٤ ـ **معاهد التنصيص على شواهد التلخيص:**
لعبدالرحيم العباسي ـ تحقيق : محمد محيى الدين عبدالحميد ـ مطبعة السعادة ـ القاهرة ـ ١٣٦٧هـ / ١٩٤٧م .

١٠٥ ـ **معجم البلدان:**
لياقوت بن عبدالله الحموى الرومي البغدادى (ت : ٦٢٦هـ) دار صادر ـ ودار بيروت ـ ١٣٧٦هـ / ١٩٥٧م .

١٠٦ ـ **معجم المطبوعات العربية والمعربة:**
ليوسف إليان سركيس ـ مطبعة سركيس بمصر ـ ١٣٤٦هـ / ١٩٢٨م .

١٠٧ ـ **معجم مقاييس اللغة:**
لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ـ تحقيق : عبدالسلام محمد هارون ـ مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبى ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية ـ ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م .

١٠٨ ـ **معجم المؤلفين:**
لعمر رضا كحالة ـ مكتبة المتنبي ببغداد ـ ودار إحياء التراث العربي ـ نسخة مصورة عن الطبعة الأولى .

١٠٩ ـ **المعمـــرون:**
لأبي حاتم السجستاني ـ تصحيح : محمد أمين الخانجي ـ طبع فى مطبعة السعادة بمصر ـ الطبعة الأولى ـ ١٣٢٣هـ / ١٩٠٥م .

١١٠ ـ **المغرب فى ترتيب المعرب:**
لأبي المكارم ناصر بن عبدالسيد بن علي المطرزى ـ تحقيق : محمود فاخورى

وعبدالحميد مختار، نشر مكتبة أسامة بن زيد ـ حلب ـ سورية ـ ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.

١١١ ـ **مفتاح السعادة ومصباح السيادة :**
لطاش كبرى زاده (ت : ٩٦٨هـ) ـ تحقيق : كامل كامل بكرى ـ وعبدالوهاب أبوالنور ـ دار الكتب الحديثة ـ القاهرة.

١١٢ ـ **المفصل في علم العربية :**
لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشرى (٥٣٨هـ) ـ دار الجيل ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الثانية.

١١٣ ـ **المفضليات :**
للمفضل الضبي الكوفي (١٧٨هـ) ـ تحقيق وشرح : أحمد محمد شاكر، وعبدالسلام محمد هارون ـ دار المعارف بمصر ـ الطبعة الخامسة ـ ١٩٧٦م.

١١٤ ـ **المقاصد النحوية فى شرح شواهد شروح الألفية :**
لمحمود العينى ـ مطبوع على هامش خزانة الأدب ـ للبغدادى ـ دار صادر ببيروت ـ نسخة مصورة عن الطبعة الأولى.

١١٥ ـ **الملل والنحل :**
لأبي الفتح محمد بن عبدالكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني ـ (٤٧٩ ـ ٥٤٨هـ) ـ تحقيق : محمد سيد كيلاني ـ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ـ ١٣٨١هـ / ١٩٦١م.

١١٦ ـ **المنتخب من مخطوطات المدينة المنورة :**
لعمر رضا كحالة ـ مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ـ ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م.

١١٧ ـ **المؤتلف والمختلف :**

لأبي القاسم الحسن بن بشر الآمدى ـ تحقيق : عبدالستار أحمد فراج ـ دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة ـ ١٣٨١هـ / ١٩٦١م .

١١٨ ـ **الموطــــأ :**

للإمام مالك بن أنس ـ قدم له وراجعه : فاروق سعد ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الثانية ـ ١٤٠١هـ / ١٩٨١م .

١١٩ ـ **الموشح فى مآخذ العلماء على الشعراء :**

لأبي عبيدالله محمد بن عمران المرزباني ـ تحقيق : محب الدين الخطيب ـ المطبعة السلفية ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية ـ ١٣٨٥هـ .

١٢٠ ـ **ميزان الاعتدال فى نقد الرجال :**

لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ـ تحقيق : علي محمد البجاوى ـ دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت ـ نسخة مصورة عن الطبعة الأولى ـ ١٣٨٢هـ / ١٩٦٣م .

١٢١ ـ **النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة :**

لأبي المحاسن يوسف بن تغرى بردى ـ نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية .

١٢٢ ـ **نزهة الألباء في طبقاء الأدباء :**

لأبي البركات عبدالرحمن بن محمد الأنبارى ـ تحقيق : محمد أبوالفضل إبراهيم ـ دار نهضة مصر للطبع والنشر ـ القاهرة .

١٢٣ ـ **نكت الهميان فى نكت العميان :**

لخليل بن أيبك الصفدى ـ طبعة قديمة لم يذكر فيها تاريخ الطبع ولا مكانه .

١٢٤ ـ **النهاية فى غريب الحديث والأثر :**

لمجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزرى المعروف بابن الأثير الجزرى (٥٤٤ـ٦٠٦هـ) ـ تحقيق : طاهر أحمد الزاوى ومحمود محمد الطناحي ـ الطبعة الأولى ـ ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م ـ القاهرة ـ دار إحياء الكتب العربية .

١٢٥ ـ **هدية العارفين :**

لإسماعيل باشا البغدادى ـ المكتبة الإسلامية بطهران ـ إيران ـ الطبعة الثالثة ـ ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م .

١٢٦ ـ **الوافي بالوفيات :**

لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدى ـ اعتناء : هلموت ريتر ـ من الجزء ١ ـ ١٠ ـ تحقيق : عدد من المحققين ـ فيسبادن ـ الطبعة الثانية ـ ١٤٠١هـ / ١٩٨١م .

١٢٧ ـ **الوفيات :**

لابن قنفذ القسطنطيني ـ تحقيق : عادل نويهض ـ المكتب التجارى ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٧١م .

١٢٨ ـ **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان :**

لأحمد بن محمد بن خلكان ـ تحقيق : الدكتور إحسان عباس ـ دار صادر ـ بيروت ـ بدون تاريخ .

١٢٩ ـ **يتيمة الدهر فى محاسن أهل العصر :**

لأبي منصور الثعالبي ـ تحقيق : محمد محيى الدين عبدالحميد ـ دار الفكر ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٧٣م .



في مفهوم الأدب الإسلامي

للدكتور/ محمد بن حسن الزير
الأستاذ المساعد في قسم الأدب
بكلية اللغة العربية بالرياض
وعميد شؤون المكتبات
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

إن الحمد لله نحمده ونستغفره ونستهديه ونصلى ونسلم على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين أما بعد :ـ

فإن وصف الأدب أو الشعر «بالإسلامية» ليس إطلاقاً حديثا، فقد ظهر منذ عهد قديم جدا، وأريد به عدة معانٍ مختلفة فى آثار المؤلفين والدارسين من قدماء ومعاصرين.

مفاهيم مختلفة :ـ

أطلق مصطلح الأدب الإسلامى ، وأريد به الأدب الصادر عن الشخص المسلم ، بصرف النظر عن طبيعة هذا الأدب ، ومضمونه فى ذاته ، سواء أكان أدباً إسلامي المحتوى فى ذاته أم غير إسلامى .

وأطلق مصطلح «الأدب الإسلامي» وأريد به كل أدب فيه ذكر للإسلام ، أو حديث عن الإسلام .

وأطلق وأريد به الأدب الذي يتناول مفهوما من مفاهيم الإسلام[1] .

وأطلق وأريد به الأدب أو الشعر الذى جاء بعد الإسلام ، أى ظهر عقب نهاية وقت الجاهلية التاريخية ، ونشأ فى ظل البيئة الإسلامية ابتداء من البعثة النبوية ، وهو إطلاق نجده لدى بعض مؤرخى الأدب العربي ودارسيه ، وهو مصطلح كما هو واضح ينطلق من مفهوم الزمن الذى أنتج فيه هذا الأدب بصرف النظر عن محتواه من ناحية ، أوعن قائله من ناحية أخرى .

---

(١) انظر : سيد قطب ، فى التاريخ فكرة ومنهاج ص٢٨ ، دار الشروق ، بيروت ، الطبعة الخامسة ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م . وانظر : محمد قطب ، منهج الفن الإسلامي ص ٦ ، بيروت ـ دار الشروق ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م ، انظر الالتزام فى الأدب الاسلامى ـ د . مصطفى هدارة ص١ ، بحوث ندوة الأدب الإسلامى ، جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٤٠٥هـ .

وهـذا الإطلاق الذى يستند على مفهوم تاريخي ، نجده فى كتب تاريخ الأدب العربي القديمة والحديثة ، فنحن نجده على سبيل المثال فى «طبقات فحول الشعراء» لابن سلام الجمحى ، وهـو يقسم الشعـراء إلى طبقات ، ويصنفهم إلى جاهليين وإسـلاميين[٢]. وابن قتيبه فى كتاب . . . «الشعر والشعراء» يستخدم هذا المفهوم فى وصف الشعـراء مثـل قولـه : «هـو خويلد بن خالد ، جاهلى إسلامي»[٣] وقوله : سويد بن كراع هو من عكل جاهلي إسلامي . .»[٤] وقوله : وكان الأغلب جاهليا إسلاميا[٥] .

كما نجد الآمدى ، بعدهما بزمن طويل نسبيا (توفى سنة ٣٧٠هـ) يستخدم هذا المفهـوم أيضا فى كتابه «المؤتلف والمختلف» فهو يقول : «وهو الأقيبل بن نبهان بن خنف ، إسـلامي ، كان فى زمن الحجاج . .»[٦] «ومنهم أعشى بنى أسد . . . ، جاهلي . .»[٧]ويقول : «ومنهم الأغلب بن نباتة الأزدى ثم الدوسي . . ولم أر له ذكرا فى أشعار الأزد ، وأظنه إسلاميا متأخرا . .»[٨] ويقول : «ومنهم ابن خذام الأسدي ، وهـو مرداس بن خذام ، لا أعرف من أي بطون أسد هو ، إسلامي ، كان ينزل الكـوفة . .[٩] ويقول : «منهم هميان بن قحافة ، أحد بنى عوانة بن سعد بن زيد مناة بن تميم . . . ، راجز ، محسن ، إسلامي ، وكان فى الدولة الأموية . .»[١٠] .

---

(٢) انظر : طبقات فحول الشعراء بتحقيق محمود محمد شاكر ، مطبعة المدنى . القاهرة .

(٣) ابن قتيبة ، الشعر والشعراء ٢/٦٥٣ ، تحقيق وشرح احمد محمد شاكر .

(٤) المصدر السابق ٢/٦٣٥ .

(٥) المصدر السابق ٢/٦١٣ .

(٦) الآمـدى ، المؤتلف والمختلف ص٢٥ ، تحقيق عبـد الستـار أحمد فراج ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٣٨١- ١٩٦١م .

(٧) المصدر السابق ص١٧ .

(٨) المصدر السابق ص٢٤ .

(٩) المصدر السابق ص١٥٥ .

(١٠) المصدر السابق ص ٣٠٤.

وحين نصل إلى كتب تأريخ الأدب العربى الحديثة ، نجد على سبيل المثال لاالحصر ، أن هذا المصطلح يستخدم بهذا المفهوم الزمني ، فقد جاء فى كتاب «الموجز فى الأدب العربى وتاريخه (الأدب الإسلامى) من وضع لجنة من الأساتذة بالأقطار العربية ، نجد هذا التوضيح لوصف الشعر بالإسلامية : «نعنى بالشعر الإسلامي جميع الشعر الذى نظم في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين ثم في عهد خلفاء بني أمية ، وقد نظم بعضه فى سبيل الدعوة الإسلامية ، وتأثر البعض بتلك الدعوة نفسها ، أو اصطبغ ببعض تعاليمها . ولا شك فى أن هنالك فئة من الشعراء تصرفوا تصرفا خاطئا فى حياتهم وفى شعورهم ، وخالفوا بذلك ما دعا إليه الإسلام ، وقد أدرجنا شعرهم فى هذا الباب على سبيل التوسع»[١١] .

وفى كتاب «تاريخ الأدب العربي»[١٢] لأحمد حسن الزيات ، نجد الفصل الأول بعنوان «الأدب الإسلامي» وذلك فى الصفحة الثمانين ، ثم نجد عنوانا آخر يقول : «العوامل المؤثرة فى الأدب الإسلامى» وفى الفصل الثانى فى الصفحة السادسة والثمانين نجد هذا العنوان : «مصادر الأدب الإسلامي» . .

والزيات فى ذلك كله لايعنى المدلول الحقيقي الذى يفهم من نسبة الأدب إلى الإسلام ، وإنما يعنى بالأدب الإسلامي ، الأدب الذى ظهر بعد بزوغ شمس الإسلام وأفول الجاهلية التاريخية ، ولا أدل على ذلك من أنه جاء فى الفصل الرابع يتحدث عن طبقات الشعراء فيذكر تحت عنوان «الشعراء الإسلاميون» فى الصفحة الثانية والخمسين بعد المائة ليذكر فيمن يذكر من الشعراء الإسلاميين على حد تعبيره ، عمر بن أبي ربيعة[١٣] ، والأخطل[١٤] .

وجميع تلك المفاهيم التى استخدم فيها مصطلح الأدب الإسلامي أو الشعر الإسلامى ، مما مر ذكره ، على اختلاف ما بينها قربا أو بعدا من حقيقة النسبة

---

(١١) الموجز فى الأدب العربي وتاريخه ص ٩٢ ، دار المعارف لبنان ١٩٦٢م .

(١٢) تاريخ الأدب العربي الطبعة ٢٥ ، دار نهضة مصر للطبع والنشر . القاهرة .

(١٣) صفحة ١٥٧ .

(١٤) صفحة ١٦١ .

الإسـلامية ، لا تتـطابق بحق مع المفهـوم الدقيق الذى ينبغى أن يدل عليه تعبير «الأدب الإسلامى» .

ولعـل استعمال المصطلح بالمفهوم التاريخى أكثر المفاهيم شيوعا فى الاستعمال ، وأكثرها عدم استقامة مع مفهوم النسبة الإسلامية ، لأن الأدب بعد ظهور الإسلام ، ليس إسلاميا كله ، ففيه آثار أدبية تخالف مخالفة صريحة منهج الإسلام وقيمه ، وتصوره .

فعلى سبيل المثال فيه أدب الهجاء الفاحش ، والغزل الفاضح ، والتغزل بالمذكر ، وفيه الخمريات وما يتصل بها من شعر الليالى الماجنة ، إلى غير ذلك . بل إن بعض الأدباء أنفسهم ليسوا مسلمين كالأخطل الشاعر النصرانى وغيره .

إن تلك المفاهيم لاتستقيم مع المفهوم الحقيقى لمصطلح «الأدب الإسلامى» ، كما أنها ذات أثر سلبي ضار فى التشويش على المفهوم الصحيح ، لما بينهما من مفارقة فى المعنى .

وهى مفارقة تصدم الدارس ، وأذكر أننى حين كنت طالبا فى السنة الثانية فى كلية اللغة العربية بالرياض عام ١٣٨٩ ، لفت نظري ذلك الاستخدام الخاطىء لمصطلح الأدب الإسلامي أو الشعر الإسلامي فى دلالته على أدب بعضه إسلامي وبعضه غير إسلامي ، وكنت قد اطلعت ـ قبل ذلك ـ على تحديد سليم لمفهوم مصطلح «الأدب الإسلامي» فى كتاب «فى التاريخ فكرة ومنهاج» للأستاذ سيد قطب رحمه الله .

وقد كتب سيد قطب فى كتابه السالف[١٥] مقالة بعنوان «منهج للأدب» رصد فيها خطا واضحا في تصوير منهج الأدب الإسلامي ، كما أطلق تعريفا للأدب الإسلامي قال فيه بأنه : «التعبير الناشىء» عن امتلاء النفس بالمشاعر الإسلامية[١٦] وأعتقد أن سيد قطب ومن بعده أخيه محمد قطب ، هما أول من فتح المجال رحبا للبحث فى

(١٥) فى التاريخ فكرة ومنهاج ، ص١١ . دار الشروق وقد نشرته قبل ذلك الدار السعودية ـ جدة ١٩٦٧م .
(١٦) المرجع السابق ص ٢٨ .

مفهوم الأدب الإسلامي بشكل صحيح ودقيق ، وهى كلمة لابد أن تقال للتاريخ الأدبي بالنسبة لمصطلح الأدب الإسلامي بمفهومه النقدي الإسلامى .

وقد دفعنى ذلك إلى المشاركة فى الاهتمام بموضوع الأدب الإسلامي الذى يستمد محتواه من مفهوم التصور الإسلامى ، وضرورة إخلاص هذا المصطلح لهذا المفهوم(١٧) .

ولا شك فى أن مصطلح «الأدب الإسلامي» ينبغى أن يكون خالص الدلالة على النشاط الأدبي الملتزم بالإسلام فى تصوره عن الله والإنسان والكون والحياة ، بحيث إنه حين نطلق تعبير «الأدب الإسلامي» يكون مفهوما منه هذا المدلول ، فلا ينصرف مدلوله إلى الأدب الصادر عن المسلم ، أو الأدب الصادر فى عصر إسلامي ، أو الأدب الذى يتحدث عن الإسلام ، أو عن مفهوم من مفاهيمه .

وحين نقول إنه لايكفي فى تحديد الأدب الإسلامى أن يكون صادرا عن شخص مسلم ، فإن ذلك يعنى أننا نفرق بين الأدب الإسلامي وأدب المسلمين ، وهذا صحيح لأن المسلمين يمكن أن يصدر عنهم أدب إسلامي ، وأدب غير إسلامي ، والأدب نشاط كأي نشاط آخر يصدر عن الإنسان ، والمسلم يصدر عنه نشاطات مختلفة بعضها إسلامى ، وبعضها غير إسلامى ، يصدر عنه فعل صالح ، وفعل غير صالح ، وهو حين يفعل ذلك الخطأ ، لانقول عنه إنه غير مسلم ، إنه يبقى مسلما ولكنه مخطىء فى الوقت الذى صدر عنه ذلك النشاط ، أو الشعور ، أو العمل الخطأ .

المهم فى الأدب الإسلامي ، أن يكون أدبا وأن يكون إسلامي المحتوى بالمفهوم الشامل الواسع للإسلام .

ومن الطبيعي جدا أن يكون هناك أدب إسلامي ، وأن يكون للأدب مكان

---

(١٧) للباحث دراسات كثيرة فى هذا المجال منها «فصول فى الأدب الإسلامي» وأدب الدعوة الإسلامية فى عهد النبوة والخلفاء الراشدين قسم النثر» و«نظرات فى الأدب الإسلامي» و«القصص فى الحديث النبوى» والقصة الإسلامية فى عهد النبوة والخلفاء الراشدين .

ومفهوم فى الإسلام ، لأن الإسلام قد جاء ليكون نظام الحياة ، كل الحياة فى العقيدة والفكر ، وفى العاطفة والشعور ، وفى الواقع والسلوك ، ينظر للإنسان كلا لايتجزأ ، تماما كما هى نظرته إلى الحياة ، لاتتجزأ ، لقد توجه الإسلام إلى الإنسان بكل طاقاته ، وانفعالاته ، واستعداداته النفسية ، والشعورية ، والفكرية ، وأناط به وظيفة كبرى فى هذه الحياة التى منح إياها ، وطلب منه أن يكون إيجابيا فى بناء الحياة وعمارتها وفقا لما أراد الله .

وقد ركب الله تبارك وتعالى ـ فينا استعدادات معينة لمجالات معينة من الحياة دون غيرها ، نستطيع بها أن نبرز فى هذه المجالات أو تلك ، وأن نبدع حين نبذل فيها طاقاتنا الكامنة التى أودعت فينا لنحقق بها تلك الوظيفة الجليلة .

من تلك الطاقات ، طاقة التعبير الأدبي ، عن انفعالات الضمير بالتجارب الشعورية ، والقيم الحية التى نؤمن بها ، ونتفاعل معها .

وقد رسم الإسلام فى منهاجه العام الشامل منهجا للتعبير الأدبي فيه شمول المنهاج الإسلامي كله ، وفيه سعته ، وأفسح لهذه الطاقة أن تنطلق للتعبير عن نفس صاحبها وذاته ، عن إحساساته ومشاعره وفكره ، عن تأملاته ، ونظرته للكون والحياة والأحياء ، عن مشكلاته التى يعانيها ، وشتى حاجاته فى حياته الفردية أو الاجتماعية ، فى عالمه الفردي ، أوفى محيطه الاجتماعي ، أوفى المحيط الإنساني الكبير .

وفي الوقت الذى أفسح الإسلام لهذه الطاقة أن تنطلق ، لم يتركها وحدها فى هذه الفسحة العريضة ، تتيه فى الطريق معرضة للانحراف والزلل دون معالم للطريق ، ترشدها ، وتسدد مسيرتها ، وإنما اهتم بها ووجهها نحو البناء والارتقاء والصعود نحو الأفق الأعلى ، والرحاب الوضيئة ، وأمدها بشحنات من القيم النابعة من صميم الحياة ، وقوانين الوجود الأصيلة ، العادلة وأراد لهذه الطاقة ـ كي تضمن سلامة الوجهة ـ أن تتكيف من داخل النفس بقيم الإسلام الحقة العادلة ، التى رصدت فى منهج الإسلام الحق العادل ، الذى أنزله الله ، سبحانه وتعالى ، للبشرية كلها تحيا به ، وتعيش فى ظله .

إن ذلـك التعبـير الفني النـابـع من صميم قيم الإسـلام ووفق طبيعـة التصور الإسلامي فى شموله وسعته ، وعمقه ، هذا التعبير بهذه المواصفات هو الأدب الإسلامي .

والإسلام وهو يفسح مكانا رحبا للتعبير الأدبي ، إنما يدلنا على أهمية الكلمة الأدبية وأثرها في الحياة ، ذلك أنه لم تبلغ أية وسيلة فنية للتعبير عن الحياة ، والتأثير فيها ما بلغته لغة التعبير بالكلمة من القوة والعمق في التأثير .

أهمية الكلمة الأدبية :

إن الكلمة وهي وسيلة العمل الأدبي ، تملك طاقة هائلة من الإيجابية الفاعلة فى عناصر الحياة الإنسانية ، وكم كانت الكلمة وراء أحداث هائلة ضخمة ، أدارت دفتها ، وسيرتها فى اتجاهات معينة ، وللكلمة من سحر التأثير ، وقوة الأسر ما تشهد له وقائع الحياة ، وأسفار التاريخ ، ذلك أن الكلمة تستمد قوتها الحيوية من الحياة نفسها ، من صميم القلوب النابضة بالحياة ، معتمدة فى أكثر حالاتها أو فى كلها ، على الـرصيد الضخم من العـواطف الحـارة ، والتجـارب المتعددة ، والانفعالات المتنوعة ، التى هى ثمرات الحياة الإنسانية وما تحفل به من قيم ومثل وتصورات .

والأدب وهو سلاح ينبع من صميم حياة الناس ، ويخاطب قلوبهم ومواطن الشعور فيهم من ناحية ، كما يخاطب ملكاتهم العقلية من ناحية أخرى ، يملك قوة كبيرة ، يمكن أن تصوغ واقعا معينا للناس وأن توجههم نحو سلوك طريق ما ، وأن تجعل منهم مجتمعا يعيش وفق منهج معين .

ولقـد استفـادت الإنسـانية ، طوال حياتهـا في ظل اللغـة المستنـدة على عنصر الكلمة ، استفادت من استخدام تلك القوة الهائلة ذات الحدين من حيث خدمتها لمختلف الاتجاهات والتيارات .

ومن هنا نفهم أن الأدب قوة بناء وهدم ، بناء للخير والمثل الكريمة فى المجتمع ، والدعوة إلى الحق والخير والفضيلة والجمال والترويج لكل ذلك بين معاشر الأحياء من

الناس ، وبناء للجانب القوى فى النفس الإنسانية ، ورفعها نحو الأفق الأعلى والرحاب الوضيئة فى طريق الإبداع والتعمير ، والإشادة بالجوانب الخيرة التى تربط فئات المجتمع الإنساني .

الأدب بناء للحرية والكرامة والاستعلاء فى نفوس الفئات المستضعفة ، التى ترزح تحت أوهاق الظلم والطغيان والاستبداد . . وهو قوة هدم للجوانب الضعيفة فى الحياة من الحقد والكراهية والبغضاء والتناحر والتنافر ، وهدم لكل وسائل التخلف والاستعباد ، وتقويض لشتى المثبطات التى يمكن أن تعترض طريق المناضلين والمكافحين فى سبيل الحق والعدل والسلام ، هدم لكل ما تشيده أيدى الباطل من عقابيل ومعوقات ، وما تنثره فى طريق الحق من شكوك وشبهات . .

نعم ، الأدب قوة بناء وهدم ، بناء للخير وهدم للشر ، حين يكون فى اليد الأمينة المؤمنة ، يد الأمة التى تكون : «خير أمة أخرجت للناس»[18] ذلك أنها تعد نفسها للناس ، «أخرجت للناس» فهى تعمل لمصلحة الناس ، وما يصلح شؤونهم من حق وخير وعدل وحرية وسلام . . .

أما حين تكون قوة الأدب في اليد التى تفقد الأمانة ، ولايهمها من أمر الناس والحياة إلا مايخدم مصلحتها الذاتية ، ويوافق أهواءها ، ويحقق مطامعها ورغباتها ، وحين تكون قوة الأدب في الأيدي الحائرة القلقة المضطربة ، التى تتقاذفها مشكلات العصر وتخبطاته المختلفة ، التى يفرزها الواقع المادى ، حين يكون الأدب في هذه الأيدى ، فإنه يحتفظ بقوته أيضا ، قوة البناء والهدم ، ولكنها قوة تسير فى اتجاه معاكس لاتجاه القوة الأولى ، فهى هنا قوة بناء للشر ، وتثبيت لدعائم الحيرة والقلق والاضطراب ، وإذكاء لشتى الصراعات والتطاحنات الطبقية ، وإثارة الأحقاد والكراهية بين طبقات الناس ، وبناء للجوانب الضعيفة في الإنسان من هبوط وأنانية وتشاؤم وبغض وإلحاد . .

---

(١٨) آل عمران : ١١٠ .

وهي قوة هدم لارتفاع الإنسان ومحاولته تحقيق حياة مستقرة مؤمنة تجد في رحاب الله الأمن ، والهدوء والطمأنينة . .

قوة هدم للحق والعدالة ، ومشاعر الكرامة ، ومقاومة الاستعمار بكل أشكاله ، والاستغلال بكل مظاهره .

قوة هدم لكل المبادىء والمثل ، ومكامن قوة الإنسان ، كي يبقى ضعيفا مستكينا لأعدائه ، فلا يقوى على الوقوف على أقدامه فضلا عن المقاومة والصمود . .

ولهذا . . ولما كان للأدب هذه القوة ، وهذا التأثير ، وهذه الأهمية كان له فى ميزان الإسلام حساب ، وكان له فى منهجه الشامل منهج واضح بين ، وقد وجه الإسلام المسلمين إلى ذلك المنهج اهتماما منه بالأدب نفسه وبأثره الفاعل فى الحياة .

فى منهج الأدب الإسلامى :

يقول الله تبارك وتعالى :

﴿ وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ ﴿٢٢٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٢٦﴾ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانتَصَرُوا مِن بَعْدِ مَا ظُلِمُوا ﴾[١٩]

ونلاحظ هنا فى هذة الآية الكريمة ، أن القرآن ما ذم الشعر لذاته وما تنزل من شأنه ، لأن الشعر والفن فى ذاته ليس - فى الإسلام - مذموما ولا مكروها ، وإنما هو وسيلة لغوية كما تستخدم فى الخير وتسخر من أجله ، فإنها يمكن أن تستخدم فى الشر وتسخر من أجله . وإنما المذموم هم الأدباء الذين يتصف أدبهم بصفات معينة ، والآية هنا تتعرض لنموذج منهم وهم الشعراء الذين يستعملون وسيلة الشعر ، ولنتأمل فى أن الآية الكريمة تعرضت للشعراء مباشرة وتحدثت عنهم بصفاتهم ،

---

(١٩) الشعراء : ٢٢٤-٢٢٧ .

ولم تتعرض للشعر من حيث هو شعر ، فالشاعر هو الذي يستخدم الوسيلة ، وهو الذي يسلك بها الطريق الذي يريد وفق منهج يسير عليه ويرتضيه ويريده .

فالآية الكريمة هنا إنما تذم وتحارب المنهج الخاطىء ، منهج الغواية والضلال ، الذى يسير فيه الشعراء ، وفى الوقت نفسه ترسم المنهج السديد الذى يجب أن يسار على ضوئه .

يقول الأستاذ سيد قطب ـ رحمه الله ـ فى كلامه عند هذه الآية الكريمة فى كتابه «فى ظلال القرآن» : لا ومع هذا فالإسلام لا يحارب الشعر والفن لذاته ـ كما قد يفهم من ظاهر الألفاظ ـ وإنما يحارب المنهج الذى سار عليه الشعر والفن ، منهج الأهواء والانفعالات التي لا ضابط لها ، ومنهج الأحلام المهومة التى تشغل أصحابها عن تحقيقها . فأما حين تستقر الروح على منهج الإسلام ، وتتضح بتأثراتها الإسلامية شعرا وفنا ، وتعمل فى الوقت ذاته على تحقيق هذه المشاعر النبيلة فى دنيا الواقع ، ولا تكتفى بخلق عوالم وهمية تعيش فيها ، وتدع واقع الحياة كما هو مشوها متخلفا قبيحا . .

وأما حين يكون للروح منهج ثابت يهدف إلى غاية إسلامية وحين تنظر إلى الدنيا فتراها من زاوية الإسلام ، فى ضوء الإسلام ، ثم تعبر عن هذا كله شعرا وفنا . فأما عند ذلك فالإسلام لايكره الشعر ولايحارب الفن ، كما قد يفهم من ظاهر الألفاظ . ولقد وجه القرآن القلوب والعقول إلى بدائع هذا الكون وإلى خفايا النفس البشرية ، وهذه وتلك هى مادة الشعر والفن .

وفى القرآن وقفات أمام بدائع الخلق والنفس لم يبلغ إليها شعر قط فى الشفافية والنفاذ ، والاحتفال بتلك البدائع وذلك الجمال ، ومن ثم يستثنى القرآن الكريم من ذلك الوصف العام للشعراء : «إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، وذكروا الله كثيرا ، وانتصروا من بعد ما ظلموا» فهؤلاء ليسوا داخلين فى ذلك الوصف العام . هؤلاء آمنوا فامتلأت قلوبهم بعقيدة ، واستقامت حياتهم على منهج ، وعملوا الصالحات ، فاتجهت طاقاتهم إلى العمل الخير الجميل ، ولم يكتفوا بالتصورات

والأحلام ، وانتصروا من بعد ما ظلموا ، فكان لهم كفاح ينفثون فيه طاقاتهم ليصلوا إلى نصرة الحق الذى اعتنقوه[٢٠] .

وإذن فالمؤمنون لهم أدب ، وفى الإسلام مكان واضح للأدب وفق منهج معين ، ينبثق عن الحقيقة الكبرى التى يقوم عليها الإسلام كله ، ينبثق عن التصور الإسلامي الشامل عن الله والإنسان والكون والحياة . .

وحين يقال : إن الأدب إنما هو تعبير موحٍ عن القيم التى ينفعل بها ضمير الفنان[٢١] وأنه لايمكن فصل تلك القيم عن كونها نابعة من تصور معين للحياة والإنسان ، والارتباطات والعلاقات بينهما ، ندرك إلى أي مدى يؤثر التصور فى الأثر أو الإنتاج الأدبي والفني . والتصور لدى أي أديب أو فنان عن الكون والحياة سيترك ظله واضحا على إنتاجه ، وليس من الممكن أن ينفصل فى تعبيره عن تصوره ذلك ، إنه سيعبر عن قيم تعيش فى نفسه ، وتعتمل فى فكره ، وينفعل بها وجدانه . .

وتلك القيم إنما هي انبثاق طبيعي لما لدى الأديب من تصور ، وفكر ، وانفعال ، وموقف ، أي أنها انبثاق من التجربة .

ومن هنا يكون منهج الأدب الإسلامي جزءا من تجربة الأديب نفسه ، ما دام أنه منهج ينبع من تصور يعيش به المسلم ، ومن هنا تكون تجربة الأدب الإسلامي ، تجربة غير محدودة ، وإنما هى تجربة ذات آفاق واسعة وبعيدة المدى فى اتجاهات ومجالات متنوعة ومختلفة وهو اتساع يأتي من اتساع التصور الإسلامي نفسه ، الذى ترتبط به التجربة الأدبية الإسلامية ، ذلك أن التصور الإسلامى يشمل كل دقائق الكون لايغادر منها شيئا يقع فى محيطه ، سواء منها ما تدركه الحواس ومالا تدركه ، وما يدركه العقل بوعيه وما تدركه الروح فيما وراء الوعى ، ويشمل كل نشاط الإنسان وكل طاقاته ، سواء نشاطه المادى ، ونشاطه الروحي ، وسواء حياته الاقتصادية

---

(٢٠) فى ظلال القرآن ٦/٢٤٦ ، ٢٤٧ ، بيروت دار احياء التراث العربي الطبعة السابقة ١٣٩١/١٩٧١ .

(٢١) انظر : سيد قطب ، فى التاريخ فكرة ومنهاج ص ١١ والنقد الأدبي أصوله ومفاهيمه ص ٧-٩ وانظر محمد قطب ، منهج الفن الإسلامي دار الشروف ، ط الثالثة ١٤٠٠/١٩٨٠ . بيروت .

والاجتماعية والفكرية ، وسواء عمله فى الحياة الدنيا ، وفيما وراء هذه الحياة[22] .

ومن هذا التصور الإسلامي الشامل الواضح يستمد الأدب الإسلامي منهجه ، وعلى ضوئه يتخذ طريقه فى الحياة عطاء وفيضا ، فلا يتيه الأديب المسلم ولا يضل ولا يشقى ، فهو ينطلق في تعبير مؤمن عن تجارب تتكيف فى ذاته من الداخل وفقا لما يمتزج بروحه من روح الإسلام ، وما يستنير به عقله من هديه ، فيصدر عنه أدبه وفقا لمنهجه الذى ارتضاه هو نفسه لحياته كلها ، وكيف لايكون الأمر كذلك ونشاطه الأدبي إنما هو جزء من نشاطاته الأخرى التى يزاولها أو يمارسها فى هذه الحياة فى ظل الإسلام .

وهكذا يكون للأدب الإسلامي منهج متميز فريد ، وهو منهج لا يأتى من الخارج ليفرض نفسه على الأديب ، لكنه كما أسلفنا ينبع من ذاته ، لأنه : مسلم قبل أن يكون أديبا ، فهو يشعر من خلال إيمانه ، وينفعل بقيم قد تكيفت بها نفسه ، وانصاغت فى حسه وروحه ، حين يعبر عن ذلك الشعور وفقا لتصوره عن هذه الحياة ، فيأتى تعبيره ظلا لتجربته الإسلامية بمعناها الواسع العميق . .

صدى التصور فى الأدب :-

وحينما نقول : إن الأدب الإسلامي إنما هو تعبير فني عن التجربة من خلال التصور الإسلامي ، إنما ننطلق من أن الأدب إنما هو تعبير عن تجربة ما من خلال تصور ما لصاحب التجربة .

فالتصور المسبق لدى الأديب عن الحياة والكون يتردد صداه فى نسيج تجربته الأدبية ولابد ، مهما كان نوع هذه التجربة . وحين نلقي نظرة على سبيل المثال على الأساطير الإغريقية ، والأدب اليوناني نجده صورة حية ، يتجسد فيها التصور الأغريقي للحياة والكون ، فالآلهة فى ذلك الأدب إنما هم نوع من البشر لهم قدرات فائقة ، وأصحاب نزوات شيطانية ، ويجتهدون فى حجب أسرار الحياة عن البشر ، والآلهة تعاقب «بروميسيوس» الذى عطف على البشر فسرق لهم النار ، وتعاقب معه أيضا

---

(٢٢) محمد قطب ، منهج الفن الإسلامي ص٢٢ .

جميع البشر ، حيث أرسلت إليهم صندوقا يحمل أنواع الشرور المدمرة ، لأن النار سر من أسرار الكون لا يحق للبشر أن يعرفوه .

إنه تصور يخلّف في النفوس الحيرة والقلق والاضطراب ، تصور تقف فيه الآلهة من الإنسان والحياة موقف العناد والحقد والكراهية والصراع[٢٣] .

وعمر الخيام كان له تصور معين للحياة ، ومن هذا التصور انبثقت إيقاعاته وقيمه ، فى نفسه وفي الحياة كلها .

كان يتصور الكون حجابا مستورا وتيها معمى ، لايعرف فيه الإنسان من أين أتى ؟ ولماذا جاء ولا متى وأين يذهب :

لبست ثوب العمر لم أستشر ... وحرت فيه بين شتى الفكر
وسوف أنضوه برغمي ولم ... أدرك لماذا جئت أين المفر
أفنيت عمري فى اكتناه القضاء ... وكشف ما يحجبه الخفاء
فلم أجد أسراره وانقضى ... عمري وأحسست دبيب الفناء

وبهذه القيم النابعة من هذا التصور تأثر شعر الخيام ، وتراءت له الحياة ، من خلال تلك القيم ، غيبا مجهولا لا تستحق أن يتهم بها الإنسان ، ولا أن يعيى من أمرها شيئا ، يقول :

أفق وصب الخمر أنعم بها ... واكشف خبايا النفس من حجبها
وروّ أوصالى بها مثلما ... يصاغ دن الخمر من تربها
سأنتحى الموت حثيث الورود ... وينمحى اسمى من سجل الخلود
هات اسقنيها ياسنا خاطرى ... فغاية الأيام طول الهجود

حيرة لا حد لها ، وظلام دامس لانور فيه ، ولا بصيص أمل أو تفاؤل . ذلك هو الوجود الذي يعيشه الخيام ـ من خلال هذا النص الشعرى ـ فى ظل تصوره الذى يبعث الأسى عليه ، وعلى روحه المعذبة التائهة . .

---

(٢٣) انظر : محمد قطب : منهج الفن الإسلامي ص٣٠ وما بعدها .

ولا شك فى أن الخيام لو اختلف تصوره للحياة ـ كما يقول سيد قطب ـ لكان له منها موقف آخر فى حسه واتجاهه ، لو تصور أنه نفخة من روح الله ، وأنه خليفة الله فى أرضه ، لكانت نظرته للحياة ذات لون وقيم أخرى ، ذلك أن كل تصور ينشأ عنه ولابد قيم معينة لها أثرها فى الإحساس والاتجاه سواء شعر بذلك أصحاب هذا التصور أم لم يشعروا . .[٢٤]

ومن هنا تأتي أهمية التصور فى الأدب ، كما تتجلى أيضا أهمية سلامة التصور لدى الأديب ، وصحة نظرته إلى الحياة وشموله لجوانبها المختلفة . .

ومن هذا المنطلق نستطيع أن نقول : إن الأدب النابع من التصور الإسلامى هو الأدب الصحيح التصور ، ذلك أن التصور الإسلامي هو التصور الذي يشع منه الضوء فيشمل الكون والإنسان والحياة وخالقها ، ويعين العلاقات ووشائج القربى بين وحدات الوجود .

فالله تبارك وتعالى هو الخالق المالك المتصرف فى هذا الوجود ، وما فيه ومن فيه ، بيده ملكوت كل شىء وهو يجير ولا يجار عليه ، هو المحيي المميت ، وهو الرازق المانع ، وهو الحكيم الخبير ، وهو الغفور الرحيم ، وهو الحنان المنان ، سبحانه .

والإنسان ، فى هذا التصور ، خليفة فى أرض الله[٢٥] ، استعمره فيها ، وشرفه بوظيفة العبادة وفق منهج شامل ، أنزله إليه ، وأعطاه من أجل ذلك الطاقات والإمكانات الهائلة ، بحيث يستطيع أن يحقق الاستخلاف كما يجب ، ويقوم بالعبادة فى أسمى وأشمل معانيها . . .

والكون هذا الشاسع الواسع ، هذه الآفاق البعيدة التى لاندري مداها ، هذه الكواكب والنجوم ، هذه السماء الزاخرة ، وهذه الأرض العامرة ، كل ذلك مسخر بأمر الله من أجل هذا الإنسان المستخلف ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي

(٢٤) انظر : سيد قطب : فى التاريخ فكرة ومنهاج ص ١٢ وما بعدها .

(٢٥) انظر : البقرة ، الآيات (٣١-٣٣) .

ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ﴾[26]

﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٠﴾ وَٱلَّذِى نَزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءًۢ بِقَدَرٍ فَأَنشَرْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا ۚ كَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ ﴿١١﴾ وَٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَزْوَٰجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْفُلْكِ وَٱلْأَنْعَٰمِ مَا تَرْكَبُونَ ﴿١٢﴾ لِتَسْتَوُۥا عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ثُمَّ تَذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا ٱسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا۟ سُبْحَٰنَ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَنَا هَٰذَا وَمَا كُنَّا لَهُۥ مُقْرِنِينَ ﴾[27]

﴿ وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٥﴾ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴿٦﴾ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا۟ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنفُسِ ۚ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿٧﴾ وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ۚ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾[28]

﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً ۖ لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ﴿١٠﴾ يُنۢبِتُ لَكُم

---

(٢٦) الجاثية : ١٣ .

(٢٧) الزخرف : ١٠-١٣ .

(٢٨) النحل : ٥-٨ .

بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَٰبَ وَمِن كُلِّ
ٱلثَّمَرَٰتِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١١﴾
وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ وَٱلنُّجُومُ
مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ
﴿١٢﴾ وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهُۥٓ ۗ إِنَّ
فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ ﴿١٣﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى
سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا۟
مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ
وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٤﴾
وَأَلْقَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِىَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَٰرًا وَسُبُلًا
لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ (٢٩)

﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم
مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ (٣٠)

والحياة بما فيها من مخلوقات ، وأسرار ، بما فيها من مظاهر وأشكال ، بما فيها من سنن وقوانين هي من صنع الله الواحد القادر القاهر ، الذى له الحكم المطلق ، والأمر النافذ دون سواه . .

---

(٢٩) النحل : ١٠ـ١٥ .

(٣٠) الاسراء : ٧٠ .

فى تعريف الأدب الإسلامي :

بعد أن تحدثنا فيما مضى عن الأدب الإسلامي ومنهجه بعامة ، لعله من المناسب أن نرصد حركة مصطلح «الأدب الإسلامى» من الناحية التاريخية من حيث استخدامه بهذا المفهوم من خلال محاولات تعريف الأدب الإسلامي .

وعند البحث نجد أن سيد قطب ، رحمه الله ، ربما كان أول من تصدى للبحث فى مجال الأدب الإسلامى من الناحية النقدية[٣١] ، التنظيرية ، ولعله أول من عرف الأدب الإسلامى حينما قال : «وليس الأدب الإسلامي هو وحده الذي يتحدث عن الإسلام أو عن حقيقة من تاريخه أو عن شخص من أشخاصه ، إنما هو : التعبير الناشيء عن امتلاء النفس بالمشاعر الإسلامية وكفى»[٣٢] .

والمقصود هنا بالتعبير هو التعبير الفنى أو التعبير الأدبي كما هو واضح من السياق . ويقول أيضا : «الأدب أو الفن الإسلامي أدب أو فن موجه ، بطبيعة التصور الإسلامى للحياة وارتباطات الكائن البشري فيها . وموجه بطبيعة الفكرة الإسلامية ذاتها وهي طبيعة حركية دافعة للإنشاء والإبداع ، وللترقى والارتفاع»[٣٣] .

وعرفه محمد قطب فى كتابه : «منهج الفن الإسلامي» بأنه التعبير الجميل عن الكون والحياة والإنسان من خلال تصور الإسلام للكون والحياة والإنسان»[٣٤] ، وفى محاضرة لمحمد قطب ، ألقاها ضمن نشاط النادي الأدبي بالرياض[٣٥] . عن «مفهوم الأدب الإسلامي» عرفه بأنه .

---

(٣١) أشار الدكتور عبد الرحمن رأفت الباشا ـ فى كتابه (نحو مذهب إسلامي فى الأدب والنقد) جامعة الإمام . . كلية اللغة العربية ، الرياض ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥م ص٩٥ إلى أن فضيلة الشيخ أبى الحسن الندوى كان أول من كتب فى موضوع الأدب الإسلامى وذلك حين اختير عضوا فى المجمع العلمي العربى فى دمشق .

(٣٢) سيد قطب فى التاريخ فكرة ومنهاج ص٢٨ .

(٣٣) المرجع السابق ص٢٠ .

(٣٤) محمد قطب ، منهج الفن الإسلامى ص (٦) .

(٣٥) مساء الثلاثاء الموافق ٦/ ٤/ ١٤٠٩هـ بمركز الخزامى .

«الأدب الـذى يستمـد من التصـور الإسلامي مفهومه عن الله والكون والحياة والإنسان وعلاقاتها بعضها ببعض» .

والملحـوظ هنا أن العناصر الأساسية فى هذه التعريفات للأدب الإسلامي عند الأخوين سيد ومحمد قطب تركز على عنصرين أساسين هما :

الأول : «الأدبية أو الفنية» والثاني من عناصر التعريف : هو انبثاق العمل الأدبي من التصور الإسلامي بمفهومه الشامل .

وقد سارت جميع التعريفات التى أتت فيما بعد على هذا المفهوم ، ولا تكاد تخرج عنه إلا فى بعض الألفاظ[٣٦] .

وبعـد ظهـور تعـريف سيد قطب ومحمد قطب أخرج الدكتور نجيب الكيلاني كتابه : «الإسلامية والمذاهب الأدبية» وأشار فى مقدمته إلى ما أسماه محاولة سيد قطب لتعـريف الأدب الإسـلامي ، ثم ذكـر أن محمـد قطب أخـرج كتابه «منهج الفن الإسلامي» وأنه سار على نهج التعريف الذى وضعه شقيقه سيد قطب[٣٧] ، ثم ذكر بأنه يتفق فى كثير من وجهات النظر مع المفهوم الذي حدده[٣٨] ، ثم قال فى موضع آخـر[٣٩] : وعـرفـه كتاب «منهج الفن الإسلامي» . . «بأنه تعبير فني عن الكون والإنسـان والحياة والـطبيعـة من خلال تصورات إسلامية» فإننا بدورنا لاننكر دور الصياغة الفنية ، والتجربة البشرية تاريخية كانت أو أسطورية ، فردية أو جماعية ، ولا ننكر أن الأدب نقد وجبيرة للحياة ونلتزم أيضا بالتصورات الإسلامية ، وبالنور الإلهى الذي يكشف الطريق الصحيح أمام أقلامنا وأفكارنا وسلوكنا العملي ، والذي يقودنا إلى الحق والخير والجمال» . .

---

(٣٦) انظر : صالح آدم بيلو ، من قضايا الأدب الإسلامى ص٥٧ ، جدة ـ دار المنارة للنشر ، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م .

(٣٧) انـظر نجيب الكيلانى ، الإسـلامية والمـذاهب الأدبية ص٦ . بيروت ـ مؤسسـة الـرسالة ، الطبعة الرابعة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م .

(٣٨) المرجع السابق ص٧ .

(٣٩) المرجع السابق ص٩ .

والحق أن الدكتور نجيب الكيلاني واصل اهتمامه بالأدب الإسلامي وتابع نشاطه فى مجاله من خلال العديد من المؤلفات والمشاركة فى المؤتمرات التى تعقد من أجل مناقشة قضاياه ، ومن ذلك كتابه «مدخل إلى الأدب الإسلامي» وفى هذا الكتاب أعطى تحديدا لهذا الأدب حينما قال :-

«ذلك هو مفهومنا الشامل للأدب الإسلامي :-

تعبير فنى جميل مؤثر . نابع من ذات مؤمنة . مترجم عن الحياة والإنسان والكون . وفق الأسس العقائدية للمسلم . وباعث للمتعة والمنفعة . ومحرك للوجدان والفكر . ومحفز لاتخاذ موقف والقيام بنشاط ما [٤٠] .

وممن عرف الأدب الإسلامي أيضا عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني الذي ذكر فى محاضرة له ألقاها بجامعة أم القرى فى ١٤٠٧/٦/٢٦هـ بعنوان :-

«قضايا حول الشعر العربي والأدب الإسلامي[٤١] ذكر أنه في البحث الذي قدمه للندوة العالمية للأدب الإسلامى التى انعقدت فى دار العلوم لندوة العلماء بلكهنو من الهند خلال الأيام من ١١ إلى ١٣ من جمادى الآخرة سنة ١٤٠١هـ ، عرف الأدب الإسلامي بأنه : هو التعبير بأي فن من فنون الكلام الجميل المؤثر بشرط أن يكون ذا مضمون لايتنافى مع : ما أمر به الإسلام ، أو نهى عنه ، أو أذن به .

وقد عرف الدكتور عبد الرحمن رأفت الباشا ، رحمه الله ، الأدب الإسلامي بقوله : «هو التعبير الفني الهادف عن وقع الحياة والكون والإنسان على وجدان الأديب تعبيرا ينبع من التصور الإسلامي للخالق عز وجل ومخلوقاته ، ولا يجافى القيم الإسلامية[٤٢] .

---

(٤٠) نجيب الكيلانى ، مدخل إلى الأدب الإسلامى ، ص ٣٦ كتاب الأمة «١٤» مطابع الدوحة الحديثة ، قطر ١٤٠٧هـ .

(٤١) راجع كتاب : نحو أدب إسلامي (محاضرات ألقيت فى جامعة أم القرى ، جامعة أم القرى ، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م .

(٤٢) عبد الرحمن الباشا ، نحو قصة إسلامية ، مجلة كلية اللغة العربية العدد (١٢) ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م . وانظر مجلة البعث الإسلامى الهندية العدد ١ ، ٢ رمضان وشوال ١٤٠١هـ . وأيضا أورد التعريف فى كتابه «نحو مذهب

ومحمد حسن بريغش يقول فى هذا المجال محددا مفهوم الأدب الإسلامى : «والأدب الإسلامي جزء من الحياة الإسلامية ، وينبعث عن التصور الأصيل ذاته ، وهو التصور الذى حدده لنا كتاب الله وسنة رسوله ، ويسير فى حدوده وضمن شرعه»[43] .

كما حاول د . على على مصطفى أن يشارك فى بيان حقيقة الأدب الإسلامي بقوله :-

هي التجربة الشعورية التى تتبع من الوجدان والخواطر المفعمة بالقيم الإسلامية فى بناء فني يعتمد على وسائل التأثير والإقناع : من الألفاظ الفصيحة ، والأسلوب البليغ ، والنظم الدقيق والتصوير المحكم بالخيال والعقل معا والاتساق فى الإيقاع المتدفق بأشكاله المتعددة ، سواء أكان وزنا وإيقاعا فى الشعر ، أو نموا وتطورا فى الأحداث كالقصة والأقصوصة ، أو قِصَرا فى العبارات والجمل كأنواع المقالة الأدبية . وبهذا المفهوم تتحدد معالم الأدب الإسلامي وأسسه . . . »[44] .

ويقول الدكتور محمد مصطفى هدارة ، معرفا الأدب الإسلامي ، بأنه : «الأدب الذى يعبر عن النظرية الإسلامية الشاملة للكون والوجود فلا يتصادم معها أو يخالفها فى أية جزئية من جزئياتها ودقائقها»[45] .

والدكتور مصطفى عليان يحدد مفهوم الإسلامية فى الأدب بقوله : «إن الإسلامية

إسلامي فى الأدب والنقد ص ١٩٢ ١٩٠ ، وكان الباشا رحمه الله يطلق على ما نعنيه بالأدب الإسلامي قبل ذلك يطلق عليه أدب الدعوة الإسلامية ، وهو الاسم الذى اختاره ليطلقه على سلسلة البحوث التى يكلف بها طلاب فى كلية اللغة العربية منذ عام ١٣٩٠هـ ، حيث لم يكن بعد قد تبنى مصطلح الأدب الإسلامى وفى رأيي أنه كان الأولى أن يطلق عليها موسوعة الأدب الإسلامي ، لأن هذا اللفظ يحمل المعنى الشامل والواضح لما يراد .

(٤٣) محمد حسن بريغش ، المفهوم الإسلامي المتميز للأدب ص ٣ (بحوث ندوة الأدب الإسلامى) كلية اللغة العربية بالرياض ١٤٠٤هـ/١٤٠٥هـ .

(٤٤) د . على على مصطفى نظرية الأدب الإسلامى ص ٤،٥ ، (بحوث ندوة الأدب الإسلامي) كلية اللغة العربية ، الرياض ١٤٠٤هـ/ ١٤٠٥هـ .

(٤٥) د . مصطفى هدارة ، الالتزام فى الأدب الإسلامى ص١ بحوث ندوة الأدب الإسلامي ، كلية اللغة العربية بالرياض ١٤٠٤/ ١٤٠٥هـ .

فى الأدب تصور فكري في تعبير أدبي ، لايقف عند حدود الاستعانة المباشرة أو غير المباشرة بمعاني القرآن الكريم ، والحديث النبوى الشريف ، وإنما نلمسها فى التميز الذى أراده الإسلام لأدبه وأدبائه فى التعبير عن صدى القيم في النفس تعبيرا حيويا منبثقا من التصور الإسلامي ، فهي تتعدى ما يلوح فى ظاهر النص إلى ما يجول فى داخله من فكر وإحساس وتصور ، وما يعرف فيه من إيحاء بمواقف إسلامية»[٤٦].

وحين انعقد المؤتمر العام الأول لرابطة الأدب الإسلامى بلكهنو بالهندعام ١٤٠٦هـ انتهى إلى تعريف الأدب الإسلامي بأنه : «التعبير الفني الهادف عن الحياة والكون والإنسان ، وفق الكتاب والسنة»[٤٧] .

كما عرف الدكتور عماد الدين خليل الأدب الإسلامي بأنه : «تعبير جمالي مؤثر بالكلمة عن التصور الإسلامي للوجود» وستكون التجربة الإسلامية المنبثقة عن التصور الإسلامي مندرجة ضمنا فى سياق هذا التعريف . . . »[٤٨] .

وأما الدكتور عبد الباسط بدر ، أحد أعضاء رابطة الأدب الإسلامي فيقول فى تحديد هذا الأدب : فيقصد بمصطلح «الأدب الإسلامي» كل عمل أدبي يحمل شعورا أو فكرة أو قضية إسلامية[٤٩] .

والملحوظ أن جميع هذه التعريفات عند التأمل ، وعندما نستبعد ما فيها من تكرار وشرح واختلاف فى الألفاظ ندرك أنها تبدو منطلقة من المفهوم الذى سبق أن حدده بدقة وإيجاز الأخوان قطب .

فالتعريفات كلها تركز على العنصرين الأساس فى تحديد المفهوم الإسلامي وهما

---

(٤٦) د . مصطفى عليان ، مقدمة فى دراسة الأدب الإسلامي ص ١٢ ، دار المنارة للنشر ، جدة ط ١ . ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م .

(٤٧) النظام الأساسى لرابطة الأدب الإسلامى ص ٩٦ مكتب الرابطة ـ لكهنوء ـ الهند ط ١ ١٤٠٧ـ١٩٨٧م .

(٤٨) د . عماد الدين خليل ، مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي ص ٦٩ ، مؤسسة الرسالة ط ١٠ بيروت ، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م .

(٤٩) د . عبد الباسط بدر ، دليل مكتبة الأدب الإسلامي ببلوغرافيا ص١ ، الطبعة التمهيدية ، ربيع الأول ١٤٠٨هـ .

الفنية من جهة والاستمداد من التصور الإسلامي الشامل من جهة أخرى .

رأي فى معنى الإسلامية فى الأدب الإسلامي :-

هنـاك مسألة ينبغى عدم تجاهلها عند الحديث عن مفهوم الأدب الإسلامي . وتحديد الأدب الإسلامى يركز على ناحيتين هما : فنية العمل من ناحية . وإسلامية العمل الفنى من ناحية أخرى .

وهـذه «الإسـلامية» يمكن أن نركـز مدلولها فى إسلامية مضمون العمل الأدبي وإسلامية إيحاءاته .

وهنا نصل إلى المسألة التى ينبغى أن يشار إليها فى هذا المقام ، وهى مسألة ذات علاقة بمسألة إسلامية العمل الأدبي .

إنها علاقة العمل الأدبي بقائله فإذا قلنا إن العمل الأدبي الإسلامي : هو التعبير الفني عن المضمون الإسلامي ، فهل يعنى هذا بالضرورة أن منشىء هذا الأدب شخص مسلم بصورة رسمية بمعنى أنه أحد المنتمين إلى جماعة المسلمين ، أو يعنى أنه مسلم ملتزم بالإسلام عقيدة فى الفكر ومنهجا فى السلوك ؟ .

هنـاك من يرى أن الأدب الإسلامي هو ذلك الأدب وفق التحديد الذى سبق إيضـاحـه) الصـادر عن أحـد المسلمـين ، بصرف النـظر عن التـزامـه الفكـري أو السكلوكي من النـاحية الشخصية ما دام أن العمل (وهو نشاط لغوي له تجرتبه المستقلة المستقره فى ذات التعبير اللغوي) .

وهناك من يرى أن ذلك الأدب وفق (التحديد الذي سبق إيضاحه) والصادر عن أحد المسلمين الملتزمين بالإسلام فكرا وسلوكا .

والأستاذ محمد قطب يتوسع نوعا ما فيدخل في نماذج الفن أو الأدب الإسلامي كل نموذج توافق مع النماذج الإسلامية وإن كان صاحبه غير مسلم ، كما فعل فى كتابه منهج الفن الإسلامي .

ويبدو لي فى هذه المسألة رأى آخر ، أرجو أن أكون مصيبا فيه ، ينظر إلى المسألة

من زاوية تستند إلى مفهوم معين للإسلامية نفسها ، بحيث أستطيع أن أتجاوز فيما يتصل بمثل هذه النماذج التعبير عنها بأنها تدخل فى النماذج الإسلامية أو تلحق بها إلى القول بأنها إسلامية (ما دام أنها ذات مضمون إسلامي) . .

وهو رأى يعبر- ينبغى بطبيعة الحال - عن وجهة نظر خاصة ، ذلك أن الأدب الإسلامي ينبغى أن يفهم من خلال عنصري التحديد الأساسين فقط ، دون اعتداد بأية عناصر أخرى خارجية عن العمل الأدبي نفسه ، فالعبرة هي في القول نفسه ، منظورا إليه من ناحيتين يجب أن تحققا فيه : الأولى : أدبية العمل وفنيته . والثانية : إسلامية محتواه . .

ولاينبغى أن أتوقف هنا ، بعد هذا ، لأسأل هل قائله أحد المسلمين ؟ أو هل قائله أحـد المسلمين الملتزمين ، من الناحية الشخصية ، بالإسلام فكرا وسلوكا ، أو فكراً دون سلوك إسلامي ؟ أو هو شخص من غير المسلمين ، ينبغى ألا نتوقف عند هذه المسائل فى نظرتنا الإسلامية فى العمل الأدبي نفسه، لأننا هنا نتعامل مع اللغة من خلال نص العمل الأدبي وما ينطوي عليه من معنى .

وما دام أن هذا النص الأدبي يحمل المعنى الإسلامي بمفهومه الشامل عن الله والإنسان والوجود والحياة دون انحراف أو شائبة ما ، فهو الأدب الإسلامي .

وقد يتساءل ، أحد المتسائلين ، كيف يمكن أن يصدر أدب إسلامي عن شخص غير مسلم ؟ قد نقبـل أن يكـون هناك أدب إسلامي يصدر عن مسلم غير ملتزم بالإسلام سلوكا ، أما أن يكون هناك أدب إسلامي يصدر عن غيرالمسلمين فلا .

وهذا التساؤل مصدره أحد شيئين أو كلاهما معا ، الأول : هو مسألة الربط بين العمـل الأدبي وقـائله (عنـد النظر فى مفهوم الأدب الإسلامي) . والثانى : قَصْر الشعور بالتجربة الإسلامية ، والتعبير عنها على أفراد المسلمين .

وهما سببان ، يجب التخلى عنهما من منطلقين أساسين ، أحدهما موضوعي والآخر إسلامي موضوعي فى الوقت نفسه .

أما المنطلق الموضوعى الأول ، فهو متصل بما سبقت الإشارة إليه من استقلالية النص اللغـوي بع أن تحرر من قائله وأصبح خارج الذات ، ولم يعد يربطه بقائله شيء ، ما عدا حق التأليف القانوني .

النص هنا أصبح كيانا ماديا مستقلا متمثلا في سياقه اللغوى المكتمل ، ولم يعد للمؤلف أي سيطرة على النص أو تأثير فيه .

وإذا كان يمكن لأحدهما (النص والقائل) أن يحكم به على الآخر ، فإنه النص نفسه ، فقد يدان القائل بقوله ، أو يحكم به عليه ولا عكس .

أما المنطلق الإسلامي ، فهو مبني على نظرة الإسلام نفسها ، من حيث قيام هذه النظرة على إمكان أن يعيش الإنسان تجربة إسلامية فى مستوى ما من مستوياتها ، من خلال نظرة هذه التجـربـة إلى العـلاقـات بين وحدات الكون أو عناصر الحياة ، أو تفـاعـل هذه العـلاقات ، أو الانفعال بعنصر من عناصر الحياة المختلفة ، وفق الرؤية النابعة من الإسلام ، سواء على مستوى الفرد الواحد ، أو الأفراد مع بعضهم أو الأفراد مع وحدة أخرى من وحدات الكون أو عناصر الحياة .

إن وجـود مثـل هذه التجـربـة عنـد غير المسلمين ، أمر ممكن جدا ، بل لعله الأصل ، لأن الأصل فى الإنسان أنه مفطور على فطرة الإسلام «كل مولود يولد على الفطرة»[50]، هذا مبدأ أصيل فى العقيدة الإسلامية ، وهذه الفطرة هى الإسلام .

بل إن الأصل فى نظر الإسلام أن وحدات الكون كلها ، وليس الإنسان وحده ، وحدات مؤمنة تحس بأصل انتمائها ، على اختلاف أنواعها ، إلى منشأ واحد ، منشأ فيه أن وحـدة الخلق من وحدة الخالق تبارك وتعالى ، وفيه أيضا وحدة الهدف وهو

---

(٥٠) عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى عليه وسلم قال : كل مولود يولد على الفطرة . . والحديث رواه البخارى ١٢٥/٢ ، مطابع الشعب ، القاهرة ، ١٣٧٨ هـ وانظر البخارى ١١٨/٢ . وانظر مسلم ٢٠٤٨٤ ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، دار احياء الكتب العربية ، عيس البابلي الحلبي وشركاه ط (١) ، ١٣٧٥ هـ ـ ١٩٥٥م ، وفى سنن الدارمي ٢٩٢/٢ : . . كان النبى صلى الله عليه وسلم ، إذا أصبح قال أصبحنا على فطرة الإسلام . . » الحديث مطبعة الاعتدال بدمشق، ١٣٤٩هـ .

العبودية لله الخالق ، يقول الله تعالى فى القرآن الكريم :

﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ (٥١)

ويقول تعالى : ﴿ سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ (٥٢)

ويقول تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ (٥٣)

ومن هنا يمكن أن توجد تجربة إسلامية فى أعمال أدبية لغير المسلمين ، كما يمكن أن تكون هذه التجربة (في إسلاميتها) نابعة من أصل الفطرة المسلمة التي ينطوى عليها الإنسان ، بحيث إن كل خير يصدر عن الإنسان بشكل عام ، سواء أكان هذا الخير فى سلوكه أم فى قوله ، إنما هو صدور عن أصل الخير فيه . وأن التجربة غير المتلائمة مع هذا الخير بمفهومه الشامل ، حين تصدر عن الإنسان فهى التجربة غير الأصل الغالب فيه .

من هذا المنطلق الواضح ، ومن هذا المبدأ الإسلامي الثابت ، نستطيع أن ننظر إلى الأعمال الأدبية المشتملة على هذه التجربة الإسلامية على أنها أعمال أدبية إسلامية ، ولا أكتفى بأن أنظر إليها على أساس أنها مجرد نماذج تدخل فى حكم النماذج الإسلامية .

إن هذه النماذج بصدورها عن الإنسان تحمل الشرعية فى أن تكون نماذج إسلامية ، وبهذا تتسع دائرة مفهوم الأدب الإسلامي فى الزمان والمكان والتجربة .

الأدب الإسلامي والأدب العربي :

لعله من المناسب فى ختام هذا الحديث فى مفهوم الأدب الإسلامي أن نتعرض لمسألة من المسائل التى تثار بين الحين والآخر وهي علاقة الأدب الإسلامي بالأدب العربي ، وكثيرا ما يطرح سؤال مثل : هل الأدب العربي غير إسلامي ، أو هل الأدب العربي غير الأدب الإسلامي ؟ .

---

(٥١) الاسراء : ٤٤ .   (٥٢) الصف : ١ وانظر : الجمعة : والتغابن : ١ .   (٥٣) النور : ٤١ .

والحقيقة أن بين الأدب الإسلامي والأدب العربي علاقة التقاء أحيانا . . وعلاقة افتراق أحيانا أخرى . . كما أن بينهما أيضا علاقة عموم وخصوص من وجه .

فأما علاقة الالتقاء بينهما فهى تبدو فى أن كثيرا من الأدب العربي هو من قبيل الأدب الإسلامي ، لأنه أدب عربي اللغة جاء معبرا عن التصور الإسلامي ولأن اللغة العربية هى لغة الأدب الإسلامي الأولى والأساس ، فهي لغة القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف ولغة العبادة والإسلام ، ولكن ليس كل أدب عربي أدبا إسلاميا لأننا نجد بعض هذا الأدب العربي اللغة يأتى معبرا عن تصورات أو مفهاهيم غير إسلامية ومن هنا لا نستطيع أن نعد هذا اللون من الأدب العربي أدبا إسلاميا بصرف النظر عن أن منشىء هذا الأدب شخص مسلم ، لأننا هنا نحكم على الأدب لا على الأديب .

أما علاقة العموم والخصوص الوجهي فهى تبدو فى أن الأدب الإسلامي أعم من الأدب العربي من حيث إنه أدب يشمل الأدب المعبر عن المفهوم الإسلامي سواء قيل باللغة العربية أم بأي لغة من لغات الشعوب الإسلامية المختلفة ، بينما يقتصر الأدب العربي على ما كان باللغة العربية فحسب .

كما أن الأدب العربي أعم من الأدب الإسلامي ، حيث إنه يشمل كل أدب باللغة العربية سواء منه ما كان نابعا من تصور إسلامي أو من تصورات ومفاهيم أخرى طالما أنه أدب يجعل من اللغة العربية أداة له .

ومن هنا يتضح لنا أن هناك فرقا بينا الأدب الإسلامي والأدب العربي وأن أحدهما لايغني عن الآخر فى المصطلح العلمي ، فلكل من المصطلحين دلالته الخاصة ومفهومه المحدد .

وآخر دعونا أن الحمد لله رب العالمين ، ، ،

مجلة جامعة الإمام
محمد بن سعود الإسلامية

العدد الثاني
محرم ١٤١٠ هـ

الغموض في الشعر العربي

للدكتور/ مسعد بن عيد العطوي
الأستاذ المساعد في قسم الأدب
بكلية اللغة العربية بالرياض
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

مقدمة

* إن احتجاب الفكرة ، والابتعاد عن المواجهة المباشرة ، والافضاء بها بأساليب انيقة منتقاة ومختارة ، سر من اسرار الابداع الفني في الأدب العربي بعامة والشعر بخاصة .

وهذا البحث يتناول قضايا الغموض في الشعر العربي :ـ
فنستهل حديثنا ، بالعصر الجاهلي والأموى ، وكيف نأى بعض الشعر عن المواجهة والمكاشفة والوضوح ؟ ، ثم نقف وقفة طويلة عند العصر العباسي وخاصة شعر أبي تمام بصفة خاصة ثم نتحدث عن دوافع الغموض في الشعر العربي .

أما الجزء الثاني فسوف نتناول فيه الحديث عن الغموض في الشعر العربي المعاصر ، مصادره ، واسبابه ومظاهره ، واختلاف النقاد حوله .

الغمـــوض

* نحمـدك اللهم أطيب الحمد وأوفاه ، ونشكر لك أصدق الشكر وأخلصه ، ونصـلي ونسلم على سيد الهـداة ، خير من نطق فأفصـح ، وأبـان فأعجـز، وكان للفصحاء قدوة وللبلغاء إماما ، وبعد :ـ

* إن العناية والتواصل النقدى مع الأدب العربي ليس مصدره حب النموذجية ، ولم يكن الدافع إليه العصبية ، وإنما مصدره التواصل معه احتواؤه على القيم الجمالية التي يحفل بها ، ومصداق مقولتنا هذه أن أرباب المذاهب المتنافرة والمتعارضة والمنظور بعضها عن بعض ، الكل يجد مثلا صافياً نقياً ، ورياً من هذا الحوض الشعرى ، وهو لم يكن معلما جماليا فحسب ، وإنما مجمع حضارة وحياة شعوب ، بل الشعر هو النهر المتدفق الذى تنساب فيه جداول وقنوات الأمة العربية عبر الحقب الزمنية قبل الإسلام ، وكانت القوالب الفنية وجمالياتها هي التي اجتذبت الأدباء والمنظرين للفن للتواصل مع الحياة الجاهلية الأمر الذى يدعم أهمية النفعية في الفن ، وقد قيل : إن «الشعر هو روح المعرفة الشفيفة ، والتعبير العاطفى المرتسم على وجه كل العلوم»[1] .

وقد قال عنه شللي : «إنه مركز المعرفة ومحيطها ، إنه ذاك الذى يشتمل على العلم كله ، والذى يرد إليه كل العلم ؟ إنه في ذات الوقت جذر الفكر وبرعمه»[2] .

* والتـلاحم الأدبي مع الحياة الـواقعية التي تنـدمـج مع الأفراد حتى أصبحت النصـوص الأدبية مشاعة ، فتأثرت بها مكُونات وآليات الذهنية ومقومات العناصر الأدبية ، وهـذا التـأثـير الـطويل الأمـد في المخيلة الجـماعية لم ينأ بها عن التنويع والتحول ، والتطوير .

---

(١) د . عادل سلامة ، الأدب الأنجليزى المعاصر ، ٨ .

(٢) د . عادل سلامة ، الأدب الأنجليزى المعاصر ، ٨ .

* والسؤال الـذى يُطرح في المقـامِ الأول هو : هل الأدب العربي بعامة والشعر بخـاصـة يحمل في أعماقه الفنية الواناً من الجماليات الفنية التي تحددت مساراتها ، وثقفت بالتمحيص ، وبنيت بالضوابط في عصر الثراء الفكرى المعاصر ؟ ويلحق به السؤال التالي أيضا : أنستطيع أن نكشف عن تلك المسارات الأدبية في الشعر الجاهلي وماتلاه من عضور ؟

* والقصيدة العربية تنفذ عبر الحقب على جسر اللغة ، التى تمثل سحرها الجمالي وجسدها الذى يمور بالحركة ، وينضح بالغنى والدلالة الوجدانية والفكرية الجمالية ، إنها مركز الفتنة والحيوية ومن هنا تشعبت مسارتها الفنية ، واختلفت أطرها اللغوية ، الأمـر الـذى جعـل القصيدة العـربية منهـل يرتـوى منـه كل وارد له ، فأصحاب الكلاسيكية يتشبثون به ، وأصحاب الواقعية يمجدونه ، وأهل الفن للفن يقطفون من ثماره .

وقد تذهب الغالبية العظمى من منظرى الأدب العربي المحدثين إلى القول بأن اتجاه الشعر الجاهلي انطباعى ذو . تأثير واقعي يعتمد على الحسية ، من هنا تبلور المذهب النقدى الذى يرجح أن كفة الشعر الجاهلي تميل إلى الاضاءة والكشف والوضوح .

ونحن لسنا بصدد البحث عن كل ذلك إنما نريد أن نستقصى النظر في تواصل الشعر العربي مع «قضية الغموض» فحسب .

الشعـر الجـاهـلي متـلاحم مع الحياة العربية ، فهو صورتها التى تمثل الوضوح والبسـاطـة والـواقعية ، التي شاكل فيها طبيعة الفرد والمجتمع الجاهلي مع مايحتمه السـماع العـاجـل لـرواية الشعـر ، ولكن ليس معنى ذلك أننا نعدم الجنوح عن التقريرية ، فإننا نلمح نفثات كثيرة تحاول أن تجعل المتعة الفنية قابلة للتأمل ، فإن سلامـة بن جنـدل إذا أراد أن يصف أويمـدح فإنه يعرض عن الصفات الايجابية المباشرة ويعد إلى نفي الصفات المستقبحة وفي هذا دعوة للتأمل والايحاء والبعد عن التقريرية المباشرة يقول :-

ليست من الـزل أردافـا إذا انصرفت ولا الـقصـار ولا السـود العنـاكيب

وأبعد من هذا تناول طرفة معشوقته بالوصف حيث وصف الظبية التي تماثلها لكي يقول إن هذه أوصاف من يعشق :ـ

وفي الحي أحـوى ينفض المردشادن مظاهـر سمـطى لؤلـؤ وزبـرجـد
خذول تراعـى ربـربـا بخـميلة تَنَـاوَلُ اطـرافَ الـبرير وتـرتـدى[٣]

والنابغة الذبياني أكثر استرسالا في وصف المشبه به حين يقول :

فبـت كأني ساورتـني ضئـيلة من الـرقش في أنيابهـا السم ناقـع
يسـهـد من ليل التـمام سليمـهـا لحلى الـنـسـاء في يديه قعـاقـع
تنـاذرهـا الـراقـون من سؤ سمهـا تطلقـه طورا وطـورا تراجـع[٤]

كل هذا ليقـول أن حالتي وما يعتريني من وجيف ورعب ، ورعشة وسهد مماثل للسليم الذى أحاطه باوصاف توحى بسوء حالته وشدة معاناته .

ونحـن لانعـدم الجنـوح عن التقريريـة في كثيرمن التراكيب الجاهلية ، فالعرب فى جاهليتهم الأولى تناولوا الاساليب الفنية التي لاتواجه الفكرة مباشرة ، ولاتقصد إلى كشفها وايضاحها ، وإنما أخذت تصقلها من وراء حجاب من الألفاظ والتعابير .

ومن ذلك الألغاز التي تعتمد على تفريغ اللفظة من معناها المصطلح عليه ولكنه لايليث بأن يشير إلى خاصية تشير اشارة خفية للمعنى المراد منها كقول عبيد بن الأبرص :ـ

ما الســود والبيض والأسـماء واحـدة لايستـطيع لهن الـنـاس تمسـاسـا

ومما يشاكل الغموض المعاصر تلك الإشارات القصيرة التي يحتاج في فهمها إلى فطنة وغوص ولايدركها إلا نفر قليل ، كقول القائل :ـ

«إن العرفج قد أدبى ، وقد شكت النساء ، وأمرهم أن يعروا ناقتي الحمراء ، فقد اطالوا ركوبها ، وأن يركبوا جملي الأصهب بآية ما أكلت معكم حيسا ، وأسالوا الحارث عن خبرى» .

---

(٣) شرح القصائد السبع للأنبارى تحقيق عبد السلام هارون ص ١٣٩ وشرح العقائد العشر للتبريزى ص١٠٠ .

(٤) ديوان النابغة ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ص ٣٤ .

فلما وصلت الرسالة قالوا والله مانعرف له ناقة حمراء ولا جملا أصهب «فلما دعوا الحارث قصوا عليه القصة فقال :

«انذركم ، أما قوله أدبي العرفج يريد أن الرجال قد استلأموا ولبسوا السلاح ، وقوله : شكت النساء أى اتخذت الشكاء للسفر ، وقوله الناقة الحمراء أى ارتحلوا عن الدهناء ، واركبوا الصمان وهو الجمل الأصهب وقوله بآية ما أكلت معكم حيسا ، يريد أن اخلاطا من الناس قد غزوكم لأن الحيس يجمع بين التمر والسمن والأقط »[٥] .

ومنه قوله رجل من بني تميم كان أسيراً فكتب إلى قومه[٦] :-

حلوا عن الناقة الحمراء ارحلكم — والبازل الاصهب المعقول فاصطنعوا
ان الذئاب قد اخضرت براثنها — والناس كلهم بكر إذا شبعوا

وقد ادخل الدكتور عبد الكريم اليافي هذا اللون ضمن الرمز وصنفه ضمن الالغاز وإن كان أعم غير أننا نرى التباعد بين اللونين فالالغاز بعيدة كل البعد عن الغموض وتأثير اللفظة والعبارة ، أما هذا اللون الأخير فإنه أكثر التصاقا بالغموض لأننا نصل إلى مضمونه عن طريق سبر أغوار الكلمة والعبارة .

ومثله كثير في العصر الأموى ومنه قول أعشى همدان حينما كتب إلى والٍ تجاهله وجفاه :

تمنيني إمارتها تميم — وما أمي بأم بني تميم
وكان أبو سليمان أخالي — ولكن الشراك من الأديم
اتينا أصبهان فهزلتنا — وكنا قبل ذلك في نعيم
أتذكرنا ومرة إذ غزونا — وأنت على بغيلك ذى الوشوم
ويركب رأسه في كل وحل — ويعثر في الطريق المستقيم
وليس عليك إلا طيلسان — نصيبي وإلا سحق نيم

(٥) عبد الكريم اليافى ، دراسات فنية فى الأدب العربي ص ٢٦٦ .

(٦) السيوطى ، المزهر ، ١ :٥٦٨ .

فقــد أصـــبــحـــت في خزوقـــز   تبــخـــتر ما ترى لك من حميم
وتحـــســب ان تلقـــاهـــا زمـــانـــا   كذبـــت ورب مكـــة والحـــطيم[٧]

فبعث إليه خالد : من مرة هذا الذى أدعيت أني وأنت غزونا معه على بغل ذى شـوم ؟ ومتى كان ذلك ؟ ومتى رأيت على الطيلسان والنيم اللذين وصفتهما ، فأرسل إليه هذا الكلام أردت وصفك بظاهرة ، فأما تفسيره مرة مرارة مرة ماغرست عندى من القبح ، البغل المركب الذى ارتكبته مني لايزال يعثر بك في كل وعث وجود ووعر وسهل وأما الطيلسان فما البسك أياه من العار والذم[٨] .

وهناك مظاهر فنية نابعة من عدم المباشرة والاتجاه إلى الإبهام كالاستعارة والمجاز وبعض ألوان التشبيه ، والتعريض ، والتورية ، والتخييل ، والتوجيه ، وكل هذه من المـظاهـر الفنية التي وجـدت قبـل مصـطلحـاتهـا وقـد استخـدمها الجاهليون والإسلاميون كقول جرير :-

لـــو كنـــتُ اعلـــمُ ان آخـــر عهدِكـــم   يـــوم الرحيـــلِ فعلـــتُ ما لـــم أفعـــلُ

فأخذ عليه النقادُ أنه لم يصرح بما يريد أن يفعله وترك السامعَ فى حيرة من أمره «أراد أن يبكىِ إذا رحلوا ، أو يُهيمَ على وجههِ من الغم الذى لحقه أو يتابعَهم إذا ساروا ، أو يمنعَهم من المضى . . . »[٩] .

ولكن المعاصرين رغبوا في هذا الفضاء الذى تركه ليتآمله القراءُ من بعده ليتذوقوا المتعة الفنية .

أما فى العصر العباسى فقد استغربت اللغةُ الشعرية نظرا لطول الرحلة ولما اعتراها من رقة الحضارة ولضرورة البساطة للشعوب المتعددة لذا مال إليها الرواة وأهلُ اللغةِ وحاولوا توجيه الشعراء إلى بناء القصيدة الجاهلية وألفاظها فكثر الشعرُ الغريبُ عند بعض الشعـراء كأبى حفصـه وأمثالِهِ ممن كانوا يعرضون اشعارهم على اللغويين ،

---

(٧) ديوان أعشى همدان تحقيق د . حسن عيسى ص ١٦٠ .

(٨) الأغانى ٦ :٤٣ ، عبد الكريم اليافى ، دراسات فنية ، ٢٦٨ ، الأغانى .

(٩) د . بدوى طبانه ، قضايا النقد الأدبي ص ١٢٦ .

فكان الغموض الذى يُلمحُ فى شعر هؤلاء يتأتى نتيجةَ استلهام الشعراء كثيراً من الألفاظ الغريبة التى هُجرت فى المجتمع العباسى ، مما جعل بشر بن المعتمر يشير إلى ذلك في قوله :ـ

«وأياك والتوعر ، فإن التوعرَ يسلكَ إلى التعقيد ، والتعقيدُ هو الذى يستهلك معانيك ، ويشين الفاظك»[10] .

حتى جاء أبـو تمام فجمعَ بين عمقِ المعنى وبعدِ المآخذ وعدم المباشرة والتراسل وغربة الألفاظ وعنه يقول ابن رشيق «كان يذهبُ إلى حزونةِ اللفظِ وما يملأ الاسماع منه ، مع التصنيع المحكمِ طوعا وَكرْها . ويأتى للأشياء من بُعْدٍ ويطلبُها بكلفةٍ ويأخذْها بقوة»[11] . ومن الشعر الغامض قوله :

نوى كانقضاض النجم كانت نتيجة   من الهزل يوما أن هزل النوى جدّ

وقوله :

فكأن افئدة النوى مصدوعة   حتى تصدع بالفراق فؤادى
فإذا فضضت من اليالي فرجت   خالفنها فسددنها ببعاد

وقوله :

أهيس أليس لجاء إلى همم   تغرق الأسد فى آذيها الليسا

ويشير ابنُ الأثير إلى الغموض فى شعر أبى تمام ، ويمتدحهُ ويقرضهُ ، فيقول فى معانية «إن لابكارها سرا لا يَهْجمُ على مكامنه إلا جَنانُ الشهمِ ، ولايغورُ بمحاسنهِ إلا مَنْ دَقَّ فهمُهُ حتى جلَّ عن دقة الفهم»[12] .

وقد جمع الآمدى التراسلَ بين المحسوس والمعنوى فى شعر أبي تمام فقال جعل الدهر كريما وله يدُ تُقطعُ . .[13] والجدير بالذكر أن الأمدى هو أول من اطلق لفظ

---

(١٠) د . بدوى طبانه قضايا النقد الأدبي ص ١٣١ .

(١١) محمد نبيه حجاب ، معالم الشعر وأعلامه ص ٢٥٢ العمدة ١ : ١٣٠ .

(١٢) المثل السائر ١٩٣ ، امراء الشعر العربي ص ٢٠٣ .

(١٣) الوساطة ص ٦٧ فى قوله «ألا لا يمدَّ الدهر كفا بسيء : الى مجتبدى نصر فتقطع للزنْدِ .

الغموض على شعر أبي تمام فقال مَنْ فضّل أبا تمام ونسبه إلى غموض المعاني ودقتها ، وكثرة ما يورده مما يحتاج إلى استنباط وشرح واستخراج[14].

وقد أحس المعاصرون له بهذا الغموض وانكره حتى عابوا عليه ذلك حين أنشد عبد الله بن طاهر قصيدته التى استهلها بقوله :-

أهـنّ عوادى يوسـف وصـواحبـه فعـزمـا فقعـدمـاً أدرك السؤال طالبـه
فقـيل له لمَ تقـول مالا يفـهـم ؟ فأجاب السائل : لم لاتفهم ما يقال»[15]

ومن شعر الغموض عند أبى تمام قوله :-

وركب يسـاقـون الـركـاب زجاجـة من السـير لم تقصـد لها كفّ قاطب
فقـد أكلوا منهـا الغـوارب بالسرى وصـارت لها اشبـاحهم كالغـوارب
يصرّفُ مسراهـا جذيل مشـارق إذا آبـه همَّ عُذيقُ مغـارب
يرى بالكعَـاب الـرّود طلعـة ثائـرٍ وبـالـعِـرس الـوجنـاء غرّة آيب[16]

ومنهم من يرى أن أسباب الغموض فى شعره تعود «إلى أن أبا تمام يتتبع حوش الكلام ويتعمد ادخاله فى شعره»[17] والواقع أن الغموض لم يأت من الألفاظ فحسب وإن كان لها دور فهو ضئيل جدا ولكن الغموض يصدر عن تناول المضامين وبعد هذا التناول والمأخذ :-

ومن تفريع اللفظة من معناها الأول واعطائها معنى جديدا قوله :-

تروح علينـا كل يوم وتـغـتـدى خطوب يكـاد الـدهـر منهن يصرع[18]

وشعـر أبي تمام يميل إلى الواقعية والعقل فاعتماده على العقلانية والمنطقية جعله يُسخر المذهبَ العقلى ، ويتلاقى مع الشعور فى مرحلة تسمو على السطحية وتحتاج إلى التعمق والتدبر يقول :-

---

(١٤) ٣ : ١ الامدى/ الموازنة ١ : ٤

(١٥) امراء الشعر العربي ص ٢٠٧ .

(١٦) المرجع السابق ٢١٠ .

(١٧) الموازنة ص ١٢٠ .

(١٨) الصولى ، اخبار ابى تمام ص ٢٤٧ .

لو كان يفنـى الشعـرُ افنـاه ما قرت   حياضُـكَ منـه فى العصـور الذواهـب
ولـكنــه فيضُ الـعقــول إذا انجلت   سحــائبُ منــه أُعقِبت بسحـائبِ[19]

يقول الجرجانى فى كتابه الوساطه «فإنه حاول من بين المحدثين الاقتداء بالأوائل في كثير من الفاظه فحصل منه على توفير اللفظ فقبح فى غيرِ موضعٍ عن شعره فقال :

فكــأنــما هى فى الـســماع جنــادلُ   وكــأنــما هى فى الــقــلوب كواكـبُ

فتعسفَ ما أمكن ، وتغلغـل فى التصعب كيف قدر ، ثم لم يرض بذلك حتى أضاف إليه طلب البديع ، فتحمله من كل وجه ، وتوصل إليه بكل سبب ، ولم يرض بهاتين الخلتين حتى اجتلب المعانى الغامضة ، وقصد الأغراض الخفية ، فاحتمل فيها كلَّ غثٍ ثقيل ، وأرصد لها بكل سبيل ، فصار هذا الجنس من شعره إذا قرع السمـع لم يصـل إلى القلب إلا بعـد اتعاب الفكر ، وكذا الخاطر ، والحملِ على القريحة ، فإن ظفر به فذلك من بعد العناء والمشقة ، وحين حَسَره الاعياءُ ، وأوهن قُوتَّــه الكـلالُ ، وتلك حال لاتهش فيهـا النفس للاستـماع بحسن ، أو الالتـذاذ بمستظرفٍ وهذه جريرة التكلف»[20] .

وهذه المعايبُ التى ذكرَها الجرحانى مطلبُ فنى فى عصرنا هذا لكن الذى جعلها تغلو وتتجاوز الحدَّ فى نظرهم كونهم إصطدموا بها لأول مرة فكان ثقلُها من الصعوبة بمكان .

والغموض الذى شاع وذاع فى شعر أبى تمام قد أحدث جدلاً ، ولفت الأنظار إلى المفارقة الكبرى بين مذهبين فى الأدب العربى لأول مرة إحدهما السهولة والوضوحُ التى تُمثل الامتدادَ للسياق الفنى والأسلوب الشعرى العربى وثانيهما المولودُ الجديدُ للتكوين الحضارى الذى تنامى من الفكر الإسلامى ، وتمازج مع الروافد الفكرية التى تصب فى النهر الكبير الذى نجم عنه ولادة العلماء المفكرين والشعراء المشهورين كامثال أبى تمام والمتنبى والمعرى إذن فأبو تمام نتيجة التنامى والتلاقح الفكرى أو قل :

(١٩) د . نجيب البيهتى ، تاريخ الشعر العربي ص ٤٩٩ .

(٢٠) الحرجانى الوساطة ص ١٩ .

هو آية النضح الحضارى . فيمثل القمة الفكرية والقمة الأسلوبية والقمة الفلسفية للجمال الفنى ، وليس أدلُ على ذلك من إنقسام الناس حولهُ فمنهم مَنْ شايعهُ وعاضدَهُ ، وعظمهَ ورفعَ مكانتهُ وهم أولئك الصفوة من الملأ ، ومن مفكرى العصر فى حينه ، حتى أخذوا يتهادوه وبخلوا على الناس بمدائحه . ومنهم من هيمن عليه السياق السلفى فرأى من المحاسنِ ما رأى فى شعره ، وأنكر الذى لم يساير السياق السالف . والدليلُ على واقعيةِ مذهب أبى تمام أن الذين رأوا فيه خاصية الغموض لم يعارضوها أشد المعارضة وإنما استدلوا بخروجها عن المذهب الفنى أما كلام ابن الأعرابى ودعبل فليس حجة . والذى نستقرئه ونستنتجه من المعركة الأدبية حول أبى تمام أنها رأت لونا جديدا من الجمال الفنى يتغاير مع النسق القديم فاحدث ذلك صراعا تمخض عن طلائع الغموض وتكوين الاراء حوله بين مؤيدٍ ومعارض ، فلاول مرةٍ نجدُ أن الشعرَ يوصفُ بالوضوحِ وقرب المأخذ إلى جانب من يطلب البعدَ والتأملَ وسبرُ أغوارِ النصِ ليتم الكشفُ متأخراً ثم تكتمل المتعة الفنية .

ونحن لو تتبعنا تاريخياً أقوال النقادِ لنتبينَ مناهج النقدِ عندهم لرأينا أن الشعرَ الجاهلى يميلُ إلى الكشفِ والوضوح والواقعية ، ولذا فإن عمر بن الخطاب رضى الله عنه يقول فى شعر زهير : كان لا يصف الشىء إلا بما فيه أو لا يعاظل فى الكلام ومعنى ذلك أنه قريب المأخذ ليس فى شعره لبس ولا غموض . وقد ايد الخفاجى فى كتابه سر الفصاحة هذا الاتجاه حين برزت المقارنةُ بينَ الوضوحِ والغموضِ فأتى بالبراهين لتأييد مذهبه فى الكشف والوضوح فقال :-

«والدليل على صحة ما ذهبنا إليه أن الكلام غير مقصودٍ فى نفسه ، وإنما احتيجَ إليه لِيعبرَ الناسُ عن أغراضِهم ويفهموا المعانى التى في نفوسهم ، فإذا كانت الألفاظ غيرُ دالة على المعانى ، ولا موضحةٍ لها ، فقد رُفِضَ الغرضُ فى أصل الكلام ، وكان ذلك بمنزلة من يضع سيفا للقطع ، ويجعلُ حدَهُ كليلا ، ويعملُ وعاء لما يريدُ أن يحرزه ، فيقصد إلى أن يجعل فيه خروقا تذهبُ ما يُوعى فيه ، فإنَّ هذا مما لا يعتمده عاقل ، ثم لايخلو أن يكون المعبرُ عَنْ غرضه بالكلام يريدُ افهام ذلك المعنى أولا يريدُ افهامَهُ ، فإن كان يريدَ إفهامه ، فيحبُ أن يجتهد فى بلوغ هذا الغرض ، بايضاحِ

اللفظِ ما أمكنه ، وإن كان لايريد افهامهُ فليدعَ العبارة فهو أبلغ فى غرضه»[٢١] .

وأما الفئة التى أُغرمتْ بالجمال الفنى الذى سما إليه أبو تمام ، فإنها تتمثلُ فى اولئك الذين تشعبت مفاهيمهم وتعددت ثقافتهم ومالوا إلى العقلانية والمنطقيةِ ، واهتبلوها واغتنموها ، ورغبوا فى تجسيدها ، لما رأوا مثالها يتبلورُ فى الجماليات التمامية . وكأنها الإشـارة للانطلاقة إلى التنظير لهذا اللـون الفنى ، وكأنّ المنظرينَ يريدون ذلك لكـن يعوزهم الشاهدُ والمثالُ والاحتذاء ، فوجدوا ضالتهم فى نتاج أبى تمام . ومنهم من يرى أن الوضوح فى النثر وأن التأمل والبعدَ فى الشعر .

يقول أبو اسحاق الصابى «إن طريقَ الاحسانِ فى منثور الكلام ، يخالفُ طريق الاحسـان فى منـظومه وإن الترسلَ هو ما وضح معناهُ وأعطاكَ سماعهُ فى أول وهلة ما تضمنته ألفاظة ، وأفخر الشعرِ ما غمضُ ، فلم يعطك غرضَهُ إلا بعد مماطلة[٢٢] .
ويشير حازم إلى الإيهام في الشعر فيقول «يجب ألا يسلك التخييل سلك السذاجة فى الكـلام ، ولكن يتقاذفُ بالكلامِ فى ذلك إلى جهاتٍ من الوضع الذى تتشافعُ فيه الـتركيبـاتُ المستحسنـةُ والترتيباتُ والاقترانـاتُ ، والنِسبُ الواقعهُ بين المعانى[٢٣] .
ويقول عبد القاهر الجرجانى محببا الغموض الذى لايصل مرحلة الانغلاق «وما كان منها ألف ـ كما يقول عبد القاهر الجرجانى ـ كان امتناعهُ عليك أكثر ، واباؤه أظهر ، واحتجابه أشد ومن المركوز فى الطبع أن الشىء إذا قُيلَ بعد الطلب له أو الاشتياق إليه ، ومعاناة الحنين نحوه ، كان نيله أحلى وبالميزة أولى ، فكان موقعهُ من النفس أجلَ وألطفَ ، وكانت به أضنَ واشغف» .

وقد علق الدكتور بدوى طبانه على مقالة الجرجانى فقال :ـ
«ولكن عبد القاهر لم يدع الحبلَ على الغارب ليسرفَ من شاء كما شاء حتى يصبح الفن الأدبي الجميلُ ضرباً من التعمية والالفاز ، فتصور من يقولُ له : يجب على هذا أن يكـون التعقيدُ والتعمية وتعمـد ما يكسب المعنى غمـوضـا مشرفا له وزائدا فى

---

(٢١) الخفاجى ـ الفصاحة ص ٢٥٩ (بدوى طبانه قضايا النقد الأدبي ص ١٢١) .

(٢٢) المثل السائر : ٢ : ٤١٤ .

(٢٣) د . بدوى طبانه ، قضايا النقد الأدبي ص١٢٧ .

فضله . . . . . وكان جوابه على ذلك الاعتراض أنه لم يرد هذا الحد من الفكر والتعب وإنما أراد القدر الذى يكون المعنى فيه كالجوهرِ فى الصدف لايبرز لك إلا أن تشقه عنه ، وكالعزيز المحتجب لايريك وجهه حتى تستأذن عليه»[٢٤] .

«ولوكان التعقيدُ وغموضُ المعنى يسقطان شاعرا لوجبَ أن لايُرى لأبى تمام بيت واحد ، فأنا لا نعلمُ له قصيدة تسلمُ من بيت أو بيتين قد وفر من التعقيد حظهما ، وأفسد به لفظهما ، ولذلك كثر الاختلاف فى معانيه ، وصار استخراجُها باب منفردا ، ينتسب إليه طائفة من أهل الأدب ، وصارت تتطارحُ فى المجالس مطارحة أبيات المعانى ، وألغاز المعنى ، وليس فى الأرض بيت من أبيات المعانى لقديم أو محدث إلا ومعناه غامض مستتر ، ولولا ذلك لم يكن إلا كغيره من الشعر ، ولم تفرد فيها الكتبُ المصنفة ، وتُشغلْ باستخراجها الأفكار الفارغة »[٢٥] .

والجرجانى يطيلُ الوقوفَ عندَ اسباب الغموض ومنها ما يعودُ إلى اللفظ وغرابته ، أو بعده وتغير مفاهيمه ، ومنها ما يبعد معناهُ مع سهولة الفاظه ويسرِها كقول الأعشى .

إذا كان هادى الفتى فى البلا د صدر القناة أطاع الامير

فقد علق عليه الجرجانى بقوله «فإن هذا البيت ـ كما تراه ـ سليم النظم بعيد اللفظ عن الاستكراه ، لاتُشكل كل كلمة بانفرادها على أدنى العامة ، فإذا أردت الوقوف على مُرادِ الشاعر فمن المحال عندى ، والممتنع فى رأى ان تصل إليه إلا من شاهد الاعشى بقوله ، فاستدل يشاهد الحال وفحوى الخطاب .

أما أهلُ زماننا فلا أُجيز أن يعرفهوه إلا سماعا إذا اقتصر بهم من الانشاد على هذا البيت المفرد ، فإن تقدموه أو تأخروا عنه بأبيات لم أبعد ان يستدل ببعض الكلام على بعض ، وإلا فمن يسمعُ بهذا البيت ؟ فيعلمُ أنه يريدُ :ـ

---

(٢٤) د . بدوى طبانة قضايا النقد الأدبي ص ١٣٠ .

(٢٥) الجرجانى الوساطة ص ٤١٧ .

أن الفتى إذا كُبَر فاحتاج إلى لزوم العصا اطاع لمن يأمره وينهاه ، واستسلم لقائده وذهبت شرتُهُ» .[٢٦]

ويشير ابن رشيق إلى الغموض بقوله «وهى لمحة دالة ، واختصار وتلويح يعرف مجملا ومعناهُ بعيد من ظاهر لفظه»[٢٧] .

والواقع أن هذه المرحلة تمثل البذرة الأولى لطرح قضية الغموض في الأدب العربي من جانبيها الإبداعي والتنظيرى ، فهى قد تجلت للعيان وأصبحت قضية تناولها الجميعُ كلٌّ حسب ذوقهِ وانطباعته ، فمنهم المؤيدُ ومنهم المعارضُ ولم يكن هناك مرحلة وسط لأن المؤيدين أنفسهم هم الذين يمثلون الاعتدال فيرحبون بالغموض النسبى ويدعون إليه .

غير أنهم اتفقوا على عدم المغالاة ومجاوزة جعل المتعة فى بلوغ الهدف من هذه التسمية أو الإيهام وليس منهم من دعا إلى الغموض غير المتناهى بقول ابنُ الأثير «وقران الشىء بما يزيل الغموضَ أو الأشكال الواقع فيهِ يكون بأن يتبعَ الشىء بما يكون شرحا له ، أو تفسيرا من جهة ما يكون فى معناه ويجب أيضا على الشاعر فيما يمكنه أن يبينَ عَنَهُ حقَ الإبانةِ أن يقرن ذلك دلالته فى معنى دلالته أو من جهة مايناسبه ويشابهه ويكون باشياء خارجة عن معنى الشىء إلا أن فيها دلالاتٍ على أبانة ما أنبهم فى الأشياء المقترنة بهذا المعنى بما يناسبُ ويقربُ منه فى المعانى الجلية ليكونَ فى ذلك دليل على ماأنبهم من ذلك المعنى ، إذ قد يُستدل على المعنى بما يجاوره من المعانى وينبه بعضُها على بعض»[٢٨] .

ومن النقادِ المعاصرين من يرى كثافةَ الرمزِ فى الشعرِ العربي ، والذى يتعانقُ مع الغموض البسيطِ ، فإنهم يعتقدون أن الشاعرَ الجاهلى يرمزُ بذكرِ أطلاله ويذكر معشوقته ومعانته معا فحين يطارد الصيد ويلاحقه فإنه يرمز إلى مصاعب الحياة وألوان الشقاء فيها ، وربما يرى فريق من النقاد ان الشعر الجاهلى : يرمز إلى نواحى دينية

---

(٢٦) الجرجانى الوساطة ص ٤١٨ .

(٢٧) ابن رشيق ، العمدة : ١ :٢٠٦ ، دراسات فى لغة الشعر ص٨ .

(٢٨) ابن الأثير ، المثل السائر ص ١٧٨ دراسات فى لغة الشعر ص ١٠ .

واساطير مغرقة فى القدم في بعض اشعارهم وأنى استبعد ذلك غير أن الذى أميل إليه أن الشاعر العربى استخدم نوعا من تفريغ المعانى فى مرحلة متأخرة ربما بدأت بقصيدة أبى ذؤيب الهذلى في مرثيته لأبنائه حيث يرثى أبناءه أولا ، ثم اعقبها بقصتين تحكيان معاناة الصيد من أثر المطاردة ثم يقع صريعا ، وبهذا يحكى الصراع المرير مع الحياة . ويلحق بذلك ما تجسد في مقدمة القصيدة العباسية حيث أنهم نهجوا منهج عمود الشعر العربى غير أنى لااستبعدُ تسخيرهم أغراض المقدمة للرمز عن أحوالهم ومعاناتهم ، وليربطوا بين تلك الحالة وبين ما تأول إليه حالتهم بعد النوال بما يماثل الرياض والشعاب والزهور والورود التى اورقت وازدانت بعد هطول المطر على أرضها .

ومرحلة الغموض التى ذكرنا ولادتها مع أبى تمام وتميزت عن غيرها باعتمادها على الجمال الفنى فهى تلجأ إلى العتمة والاهام رغبة فى بلوغ القمة الفنية لأن المماطلة والتنقيبَ تؤدى إلى التشويق ومن ثم زيادة اللذة بالعثور على المُراد .

وإذا نظرنا إلى الأدب الصوفى نجد عملية التفريغ من المحتوى المعنوى والدلالي المباشرين تتبلور بوضوح وجلاء وهى نابعة عن مطلب فنى ، فقد اتخذ شعراء الصوفية من أساليب الغزل والوجدان والصبابة سواء بالمعشوقات أو بالذكور سبيلا إلى العشق الإلهى تعالى الله عما يصفون ـ كما يدعون فهم واصفون المعشوقات بما تميل إليه القلوب ، وأى صراحة أن الغاية من التعبير عما يختلجُ فى نفوسهم تجاه الله سبحانه وتعالى فهذا شاعرهم يقول :ـ

كلُّ ما اذكره من طلل ... أو ربوع أو مغانٍ كلُّ ما
وكذا إن قلتُ هى أو قلتُ هو ... أو همو أو هن جميعا أو هما
وكذا السحبُ إذا قلت بكت ... أو كذا الزهرُ إذا ما ابتسما
أو بروقٍ أو رعودٍ أو صبا ... أو رياح أو جنوب أو سما
أو نساءٍ كاعبات نهدٍ ... طالعاتٍ كشموس أو دمى
كل ما أذكره مما جرى ... ذكره أو مثله أن تفهما
منه اسرارُ وانوارُ جلت ... أو علت جاد بها رب السما

لفـؤادي أفـؤاد من له مثـل ما لي من شروط الـعـلما
صفـقـة قدسـية علوية أعـلمـتَ أن لصـدقـى قدمـا
فاصرف الخـاطـر عن ظهـرهـا واطـلب الـبـاطـنَ حتى تعـلما[29]

ومن ألوان الغزل التى جعلوا باطنها يقصد به التواصل مع الإله قول ابن عربي :-

ادر ذكـر من أهـوى ولـو بمـلام فإن أحـاديث الحـبـيب مدامـي
بروحـي من أتـلفـت روحـى بحبهـا فحـان حمامـى قبـل يوم حمامـي
اصـلى فاشـدو حين أتلو بذكـرهـا وأطـرب فى المحـراب وهى أمـامي
وبـالحـج إن أحـرمت لبيت باسمهـا وعـنهـا أرى الأمسـاك فطر صيامي
ولمـا تلاقـينـا عشـاء وضـمـنـا سواء سبـيل دارهـا وخـيامـي
تثـنـت فخـلنـا كل عطف تهزه قضـيب نقـا يعـلوه بدر تمام
ولمـنـا كذا شيئـا عن الحـي حيث لا رقـيب ولا واش يزود كلام
فرشـت لها خدى وطـاء على الثـرى فقـالـت لك الـبشرى بلثـم لثـام
وبـتـنـا كما شاء اقـتراحي على المنى أرى الملك ملكى والـزمان غلامي[30]

ولم يقفوا عند هذا فحسب بل أنهم يدعون أن جميع الأوصاف للخمره والسكر والكأس والزهور والورود إنما تدل على التفانى فى المحبة الالهية .

ورمزيتهم وغموضهم هذا يوحي أكثر ما يوحى بالمعاناة المتجذرة فى اعماقهم ، فهم يريدون التنفيس عن الكبت الـذاتى الذى يضطرم فى صدورهم ، أما كونها ترمز للذات الإلهية والعشق لله ـ تعـالى الله عما يدعـون ـ ولانشـك فى جنـوحهم بهذا الأدب ، وفى توظيفه لمعتقداتهم الباطلة ، ونظر لاعتماد التصوف على النطق ، فربما ظهرت شهواته عن طريق الاستعمال الفظى لأوصاف المعشوق فحسب .

---

(٢٩) دراسات فى لغة الشعر ص ١٢٩ .

(٣٠) ديوان ابن عربى شرح النابلسى ١ : ٦١ دراسات فى اللغة والشعر ص١٢٦ .

أسباب الغموض فى الشعر العرب

حين نستقرىء النصوص الشعرية العربية القديمة ، والتنظيرات النقدية التى صحبتها أو لحقت بها ، عبر الاحقاب الأدبية نجد أن اسباب الغموض فى الشعر العربي القديم تنحصر فى الأمور الآتية :-

١ ـ القدرةُ على الاحتجاب لاثارة التفكير ، وذلك بأن يجد القارىء نوعا من التعمية والايهام فى النص حتى يُعْمِلَ فكرَةُ ، ويطيلَ تأمله ، ويزداد تشوقه للكشف والاضاءة ، ومن ثم يتبلور له المعنى وينكشف غطاؤه «لأن المعانى إذا جاءت خفية أو مقنعة تتركُ النفسَ فى تطلع دائم لاستكناه حقيتها وإدراك ما يرادُ منها ، وفى ذلك متعةٌ للنفس ، وتنشيطٌ للعقل وللتفكير الإنساني ، ويفقد الشعر ثلاثة أرباع المتعة التى يشعر بها القارىء ، وهو يضرب رويدا فى أودية الحرس ، ويذهب قدرة الشعر على الإيحاء تلك القدرة التى تميزه من النثر»(٣١) .

ومن الأفضل أن يكون الخفاء غير متعمدٍ من الشاعر ، وأن يكون وليد القدرة الفنية ، غير من ألاّ مانعٍ يمنعُ من ارادة الشاعر التعمية إن استطاع أخفاء هذه الإرادة ، وإن لايتجلى التكلفُ فيفسد الشعرُ ويبعد عن الذوق الفنى السليم لأن «المعانى وإن كان أكثر مقاصد الكلام ومواطن القول تقتضى الإعراب عنها والتصريح عن مفهوماتها فقد يقصد في كثير من المواضع إغماضها وإغلاق باب الكلام دونها ، وكذلك أيضا قد يقصدُ تأدية المعنى فى عبارتين إحداهما واضحة الدلالة عليه والاخرى غير واضحة الدلالة لضروب من المقاصد . فالدلالةُ على المعانى إذن على ثلاثة أضرب دلالة أيضاح ، ودلالة إبهام ، ودلالة أيضاح وإبهام معا»(٣٢) .

وقد اهتدى ابن رشيق إلى أسلوب أبي تمام فى كلمة موجزة هى قوله : «فاما حبيب

(٣١) د . بدوى طبانه قضايا النقد الأدبي ص ١٢٩ .

(٣٢) الأثير ، المثل السائر ص ١١٦ ودراسات فى لغة الشعر ص ١٠ .

فيذهب إلى حزوته اللفظ ، وما يملأ الاسماع منه ، مع التصنيع المحكم طوعا وكرها ، يأتى للأشياء من بعد ، ويطلبها بكلفة ، ويأخذها بقوة» [٣٣] . وقال الجرجانى عن مذهب أبي تمام (وتغلغل فى التعصب كيف قدر . . حتى اضاف إليه طلبت البديع فتحمله من كل وجه وتوصل إليه بكل سبب ولم يرض بهاتين الخلتين حتى أجتلب المعانى الغامضة ، وقصد الاغراض الخفية ، فاحتمل فيها كل غث ثقيل ، وأرصد لها الأفكار بكل سبيل فصار هذا الجنس من شعره إذا قرع السمع لم يصل إلى القلب إلا بعد اتعاب الفكر وكذا الخاطر ، والحمل على العزيمة» [٣٤] .

وتلك الضوابط الفنية أو المسارات المؤدية إلى معالم الجمال قد اهتدى إليها المنظرون الأوائل ، وأبانوا عنها وفصلوا القول فيها وفرعوها مما يدل على تقدمهم فى ترسية المعالم الفنية الجمالية التى تفترض الفروض وتورد الاحتمالات والتفسيرات التى لاتتجاوز الحدود الفنية .

٢ ـ أن يخفي الشاعرُ المعنى تقية وسترا كأن يقع ظلم أو غلظة أو تجاوز على المجتمع من الولاة ، فيميل الأدباء إلى معالجة الموضوع معالجة خفية لا يدركها إلا أصحاب العقول ، ويكون الأديب فى منجاة من أمره لاحتمال التأويل ، ويكون مخاطبة راقية ودلالة لطيفة من الأدباء للولاة ومن بيدهم الشأن .

ومثل ذلك الخشية من المجتمع حين يعتقدُ ان مخالفة عادةٍ من عاداته أمرء يدعو إلى نبذ الشعار وعاقبه فيلجأ إلى الغموض .

٣ ـ ومنها ما يكون ترفعا وتعاليا عن القول الفاحش من الغزل المكشوف مثلا أو الوقوع فى الشتم والسب بما لايليق من الالفاظ «الاخفاء والستر قد يكون حسنة من حسنات الكلام ، وقد يكون بعض الأحيان ضرورة من الضرورات توجيها عفة القلب وعفة اللسان والعلم » [٣٥] .

٤ ـ والالفاظ هى الحلة التى تعطى جمالا أو قيما أو تباينا نسبيا والغموض من

(٣٣) ابن رشيق العمد ١ : ١٣٠ .

(٣٤) الجرجانى ، الوساطة ١٩ ، وامراء الشعر العري ص ٢٠٦ .

(٣٥) د . بدوى طبانى قضايا النقد الأدبي ص ١٢٩ .

جانب الالفاظ كثير القنوات متعدد الموارد فربما أُلبس الجميلُ حلة قبيحةً ومن ثم يكون قبيحا ، وربما أعطى القبيحُ حلة جميلة فيكون جميلا حتى يُكشفَ سبرُ غوره .

والغموض في الألفاظ ربما يأتى من ذاتية الألفاظ واختيارها وغرابتها وبعدها أو أن الشاعرَ لم يحالفهُ التوفيقُ فى اختيارها واقتباسها والغرابة فى الألفاظ كثرت فى الشعر الجاهلى وفى العصر العباسى عمد إليها أبو تمام مما جعلها تأخذ بشعره إلى أودية من الغموض كقوله :ـ

وقد قلت لما اطلخم الأمور وانبعثت   عسواء تالية فبسا دهاريسا

وقوله :ـ

هن البجارى يابجير   أهدى لها الأبؤس الغوبر[٣٦]

وربما أتى من التوعر الذى يسلمُ إلى التعقيدِ ، وذلك بأن يُركِّبَ الجملَ ويُصيغُها صياغةً لاتعطى الدلائل التى نلمح فيها غاية الشاعر كما فى قوله .

آثرنى إذ جعلته سندا   كل امرىء لاجىء إلى سنده
ايثار شزْر القوى رأى جسد   المعروف أولى بالطب من جسده

يريد آثرنى ايثار القوى وقد جاهد للمعروف ودأب يناصره .

وقوله :ـ

لعمرى لقد حررت يوم لقيته   لو أن القضاءَ وحدَهُ لم يبرد[٣٧]

ويأتى الغموضُ والخفاء «من غرابة اللفظ وتوحش الكلام ، ومن قبل بُعدِ العهد بالعادة وتغير الرسم» ، كاختلاف الناس فى قول تميم بن مقبل :ـ

يا دار سلمى خلاء لا اكلفها   إلا المرانة حتى تعرفَ الدنيا

فالذى خالف بين أقاويلهم فيها هو أنهم لم يعرفوا المرانة فقال قائل هى : ناقته ،

---

(٣٦) الأمدى الموازنة ص ١٣ ، د . محمد نبيه ، معالم الشعر واعلامه ص ٢٥١ .

(٣٧) د . انيس المقدسى ١٩٨ .

وقال آخر هى موضع دار صاحبته ، وقال آخر إنما اراد الدوام والمرونة»[٣٨] . ومنها أن يكـون اللفظ سليما خاليا من التعقيد ومن الغـرابة والاستكراه وأن الفاظ التركيب واضحة الدلالة يدركه الخاصة والعامة ، غير أنك إذا أردت الوقوف على غاية الشاعر لم تدركها .

كقول المعلوط :

بل ربّ محرارٍ تجاوزته ... يبسطه الهامة والمشفرين
مأهولةُ الأرض إذا أصبحت ... مجديةُ الحيزومِ والمرفقين

«البيت الأول منكشف المعنى وأما الثانى فلا يعلم إلا وحيا أو سماعا ولو بلغ طالبه فى علم العرب كل مبلغُ ، وحمل على فكره فوق الطاقة ، وإنما معناه أن هذه الناقة إذا أصبحت وانقادت فإن رؤوس الأمل عند رجليها ، لأنها أقوى على السير منها ، وصدرُها خالٍ لم تلحق به ناقة لقصورهن عنها»[٣٩] .

ومنه قول الشاعر :ـ

فجنبت العوار أبا زنيب ... وجاد على محلتك السحاب

يظن السامع أنه دعاء له وهو دعاء عليه لأنه يقصد أن تجودَ السحابَ على أرضه بعد أن يفنى ماله وسائمته من إبل وأغنام فتشتدُ عليه الحسرة والندم[٤٠] .

ويقرب منه «قول الأخر :ـ

وأنى لظلام لا شعث بائسٍ ... عرانا ومقدور برى ماله الدهر
وجارٍ قريب الدار . أوذى جنايةٍ ... بعيد محل الدار ليس له وفر

هل يشكُ من أنشدهما أن الشاعرَ وصفَ نفسهُ باقبح الصفة ، وأضاف إليها اشنع الظلم ، وإنما يريد أنى أظلم الناقة فانحر فصيلها لأجل هذا الاشعث الجار ولو

(٣٨) الجرجانى الوساطة ٤١٧ .
(٣٩) الجرجانى الوساطة ص ٤١٨ .
(٤٠) الوساطة ص ٤١٩ .

قال : إنى لنحار لأتضح المعنى ولم يختل البيت»[41] . من جانب المعنى .

من هذه الشواهدِ ندركُ وجودَ الغموض فى الشعر العربى بل إنها لم تكن ظاهرة فحسب فهى قضية من القضايا التى تناولها الاقدمون بالبحث والتنقيب والتنظير يقول الجرجانى «وأمثال هذه الأبيات موجودة شائعة ، واستقصاؤها مفارق للرسم ، وخارج عن الشرط ، والكتب المصنفة فيها معروفة والرجوع إليها ممكن»[42] قال ذلك فى معرض دفاعه عن الغموض فى شعر المتنبى .

ومما يؤدى إلى الخفا والضبابية حول المعانى من قبل الألفاظ ما أشار إليه ابن رشيق فى تعليله للغموض عند أبى تمام .

يذهب إلى مرونة اللفظ وما يملأ الاسماع منه مع التصنيع المحكم طوعا وكرها ، ويأتى للأشياء من بعد ويطلبها بكلفة ويأخذها بقوة»[43] .

ويلحق بالغرابة التى تؤدي إلى الغموض ، تقادم الاستعمال للغة ، وليست من اللغة الشائعة أو سياق التراكيب المستخدمة ، ومما يؤدي إلى العتمة والايهام استخدام الألفاظ المشتركة ومنها الأسلوب الذي كثر عند الفرزدق ، وهو مخالفة تركيب أصول الجملة من التقديم والتأخير غير المعهود ، ومنها الإيجاز المتجاوز الحد .

٥ ـ إلا يغار وراء طلب الطباق والجناس والوانٍ من البديع ، وقد عثر الادباء والمنظرون على أمثلة كثيرة فى ديوان أبي تمام ومنها :ـ

فالشمس طالعة من ذا وقد أَفَلَتْ   والشمس واجبة من ذا ولم تجب

وقوله :ـ

فأنت لديه حاضر غير حاضر   بذكر وعنه غائب غير غائب

٦ ـ ومما يؤدى إلى خفاء المعانى عمقها بحيث تحتاجُ إلى كد الذهن وصعوبة

---

(٤١) الجرجانى الوساطة ص ٤١٩ .

(٤٢) الجرجانى الوساطة ص ٤١٩ .

(٤٣) ابن رشيق العمرة ١ : ١٣٠ .

ادراكها بالأساليب النثرية فكيف بالاساليب الشعرية كأن يتناول الشاعر أحد المعانى الفلسفية الجدلية .

«ومنها ان يكون قد أخل ببعض اجزاء المعنى ، فلم تستوف اقسامه ، بأن يذهل القائلُ عن بعض أركان المعنى أو يجهلهُ . . ومنها أن يكون المعنى مبنيا على مقدمات غير معروفة أوعلى معنى غير معلوم ، فيتعذر فهم المعنى المراد إلا إذا عرفت المقدمات ، أوعرف المعنى الأصلى الذى قام عليه المعنى المقصود»[(٤٤)] .

الغموض فى الشعر العربي المعاصر :-

من حسن الطالع للشعر العربى المعاصر أن حركة البعث والاحياء التى رادها البارودى ومخض زبدتها أحمد شوقى ، وحافظ أبراهيم ومعاصروهم من الشعراء ، إن تلك الحركة قد سبقت الحركة التنظيرية المتواصله مع الأدب الغُربي ، مما جعل الأصالة فى مركز قوة وصدارة تصطدم بصخرتها الأفكار غير البنائية ، فتذبل وتضمر ، ومع تلك القوة والتجذر ، فإن الأدب لم يوصد الأبواب والنوافذ التى تشرق منها شمس المعرفة والحكمة ، وفق نظرية التأثر والتأثير ، والتفاعل مع المزج الثقافي العالمي ، الذى يتعرض له إنسان اليوم سيما فى فكره وأدبه ، ولذا فإن نفحات التيارات الأدبية بما فيها من تلوث قد كونت مفاهيم كثيرة من الأدباء والمنظرين العرب الذين تصدروا لتنظير المذاهب الأدبية من كلاسيكية ورومانسية ، وواقعية وبرناسبة (الفن للفن) فتداخلت مصطلحاتها مع المصطلحات الأدبية العربية بل إن التنظير السالف على يد مدرسة الديوان ، وأبولو نجم عنه نشؤ جيل من الأدباء ، يرتشفون من رحيقه ، فتجسد التنظير فى الابداع ومن القضايا الحية التى على مسرح الطرح والحوار والنقاش قضية الغموض في شعرنا العربي المعاصر ، وقد تجسدت دواوين شعرية تحمل أنماطا من الغموض وذلك ما دعانى إلى أن اتناول الغموض فى هذا البحث المتواضع .

وقضية الغموض فى العصر الحديث تشعبتْ أكثر من قبل ، وإنْ دلَ تكوينها على

(٤٤) د . بدوى طبانه ، قضايا النقد الأدبي ص ١٣٢ .

تجذرهـا من الأصالة العربية ، ولكن ظلال العصر والتأثير بالأدب الأجنبي أمدتها بالتكـوينـات الفكرية المختلفة ، فمن الادباء مَنْ يعارضُ الغموضَ ، ويدعى أن العصرَ السرعـةِ واللمحـةِ الخاطفة ، وإن انسانَ اليوم فى شغلٍ شاغلٍ فلا يملك الوقت الكافى للتبحر فى أساليب النص البعيد المأخذ ، وآخرون يعتقدون أنْ الأدب روضة من الرياض يلجأ إليها أنسانُ التقنية ليريح عقلهُ وروحه ، فالنص الأدبي يتمتع به العقل ويلهو كما يأنس النظر إلى الحدائق الغناء والمناظر الجميلة ، وفريق ثالث يعتقد أن الأدب شعبى ، ويجبُ أن يعالجَ ويمتعُ الشريحة الكبرى من المجتمع ، وأن غمـوضـه يؤدى إلى عزله فى شريحة صغيرة . وجماعة من المنظرين يرون أنْ العصرَ العلمى الصناعى الآلى سلبَ الفردَ الاحساسَ والشعور ، لذا فمن وظائف الشعر أن ينمى هذا الشعور ويقضى أربه ولن يتأتى إلا بالسهولة والوضوح .

وشرائح اخرى من منظرى الأدب ، يؤيدون الغموض ويدعون إليه ، أنه مطلب فنى وليجارى التطور البنائى الحضارى ، وهؤلاء اختلفوا ،لا وتفرقوا شيعا ، فمنهم المعتـدل الـذى لايتجاوز بالنص إمكانية الكشف والاضاءة ، ومنهم من يدعو إلى انغلاق النص ، ولكل إن يكيفه حيثُ شاء .

والغموضَ لم يكتملُ له هذا المصطلحُ إلا متأخرا لذا كانوا يطلقون عليه الإيهامَ والتعمية ، والغمـوضَ وغـيرها مما يؤدى إلى ذلك المعنى لذا عرف صاحب المعجم الأدبي الإبهـام بأنـه «تعمية[٤٥] : اتيان بالشىء المغلقِ الذى لايدلُ عليه الظاهر ، ولايمكن الوصول إليه إلا بارشادٍ وتوضيح يردان من خارج الأثر نفسه»[٤٦] .

ويعالجُ جبورُ فى معجمه قضية الغموضِ «بأن الشعرَ هو تعبيرُ عن حالة لاشعورية متفجرة من الاعماق ، متحرر من قيودِ المنطقِ ، تفجأ الشاعرَ كانفجار الحمم البركانية فهى بالتالى تفرض وجودها عليه ، فلا تتيحُ له وعيا كافيا لاختيار ، ما يترجمها من

---

(٤٥) جبـور عبد النور المعجم الأدبي ص ٣ والمعجم يسوق بعض المصطلحات الأدبية ويجلو ابعادها ضمن اتجاه معاصر مع الإشارة إلى ما قد تتضمنه من مدلولات» .

(٤٦) سبق وان ذكـرنـا ان الآمـدى أول من ذكر لفظة الغموض فى ثنايا حديثه عن أبى تمام ، ولكنه لم يستخدم كمصطلح يستخدمه النقاد وإنما كان مماثلا للايهام والابهام ، والتعمية ، ونابت هذه الألفاظ عن بعضها .

العبارات الجلية . وذهب المغالون أيضا إلى أبعد من هذا ، فقالوا إن الشاعرَ نفسهُ قد لايفهم فى وعيه ما انبثق عنه وهو فى حالِة اللاوعى ، فيعجزُ فى يقظته عن ادراك معانى قصيدته ، وينجمُ عن ذلك اختلافُ فى فهم الشعر باختلاف النقاد ، وتنوع المحللين ، وقد ينتهون احيانا فى تخريج معانيه إلى مذاهب متعارضة»[٤٧].

وربما نجد فى تحفظ أدونيس الرد المباشر على المغالين الذين ذكرهم المؤلف حين أشار إلى الغموض» الشعرُ نقيضُ الوضوح الذى يجعل من القصيدة سطحا بلا عمق ، والشعر كذلك ، نقيض الابهام الذى يجعلُ من القصيدة كهفا مغلقا»[٤٨] . وقيل فيه «الغموض الفنى هو الفنى فى الشعر ، أما الغموض الاحترافى فهو الفقر»[٤٩].

وهذا تعريف أو أشارة إلى الاعتدال وعدم المغالاة .
وقيل أيضا «إن شعراء الغموضِ يقطعون الحصرم ولما يصبح بعد عِنَبا»[٥٠] .

أما الدكتور سعيد علوش . فيقول عن الغموض :ـ

١ ـ طبيعةُ خطاب لغوى أو أى نظامٍ دال ، يملكُ عند متلقيه أكثَر من معنى ويستحيل عليه تأويلَهُ بدقة .

٢ ـ ويفترض اعلان خبر من قبل باعثه لوضوحه ما دام يبلغ معنى واحدا إلا إذا كان باعث الخبر يرغب فى توصيل معانٍ مختلفة .

٣ ـ ويعود الغموض إلى تعدد القراءات/ التأويلات/ المقاصد .

٤ ـ كما يُعزى الغموضُ إلى تعددِ المعانى القاموسية .

٥ ـ وتساهم البنية السطحية للخطاب فى تمثيلاتها ، سيميائيةً متعددةً بانتاج الغموض التركيبى»[٥١] . وقد عرفه «اميسون» بقوله : «الغموض يمكن ان يعنى

(٤٧) جبور عبد النور المعجم الأدبي : ص ٣ .

(٤٨) ادونيس مقدمة الشعر ص ١٢٤ .

(٤٩) (٥٠) جبور عبد النور ، المعجم الأدبي ١٨٧ .

(٥١) د . سعيد علوش المصطلحات الأدبية المعاصرة .

عدم القطع فيما تعنيه أو ترمى لأن تعنى أشياء كثيرة أو احتمال أن تعنى هذا أو ذاك أو كليهما معا ، وحقيقة إن جملة لها عدة معان»[٥٢] .

وقد تحمل القصيدة اشاراتٍ وعلاماتٍ ودلائل مختلفة بين القارىء الواحد فى ظروفه ومتغيراته وتداعى فكره أو تداعى شعوره ويلحق بذلك عامة الشعراء فمكويناتهم الفكرية وبناؤها مختلف أو ربما متباين ، ومتغيراتهم متلونه ، ودوافعهم متباعدة ، والوعى والعمق الفكرى نسبيان . ولا يضر كلّ هذا القصيدة فى شىء من أمرها ولاينقص من قيمتها الفنية ، بل يجسد وراءَ الصور آفاقا متعددةً ينجمُ عنها تفسيرات مختلفة وهذا وذاك مما يثرى القصيدة ويجعلهُا تزخرُ بالكثافةِ الايحائية ، «وهناك تتحول القصيدةُ من تجربة محددةٍ إلى عمل فنى متكاملٍ يشملُ الرؤية الشاملة للوجود مما يفتحُ قنواتٍ متعددة لإثراء الانفصال الذى ينفصل بالطبع عن صور الفكر المصقولة مما يجسد القصيدة ويكسبها نماء تتحولُ به إلى معاناةٍ تبتعدُ عن مجرد السرد اللفظى والصياغة الماهرة والمهارة اللغوية التى تحشد وتجمع ، وليس معنى ذلك بالطبع أننا نطلب من الشاعر أن تتحول قصيدته الى تداخلٍ كثيف نضلُ فى متاهاتِ أحراشه الغامضة»[٥٣] .

وقد يتأتى الغموضَ من تكاثف العناصر الفنية التى تغلبُ على تكوين النصِ الفنى من حيث الالفاظ ودلالتها وايحائها الموسيقى والتصويرى ويتبع ذلك من النص وجوانيته وعوامل تكوينه الخارجية مع التزامه بالمعيارية وربما يتبلور من خلال أسلوب يميلُ إلى البساطةِ غيرَ أن القدرة الفنية تُدخِلُ فيه عناصر الحياة وتجعلُه ينبضُ بفيض من الشعور والاحساس والفضاءات النفسية المتغيرة «وهذا الغموضُ قد يكونُ مقصودا فنيا حيث يعتمد الشاعرُ على النسيج البنائى للقصيدة ، وما به من تفاعلات داخلَ الفاظِها وقدراتِها على فتح مجاهيلِ التلويحات والايماءات مما يعطى تخصبا فى عمليةِ الادراك ، فقد تكون العبارة فى بعض الاحيان بسيطةً واضحةً إلا أنها تخفى وراءها

---

(٥٢) د . ابراهيم السنجلاوى ، موقف النقاد العرب من الغموض ص ٣٠ بحث مخطوط أمّا (امبسون) فإنه ألف كتاباً فى الغموض وقسمه إلى سبعة أنماط ، وقد اشار إليه الدكتور السنجلاوى في بحثه .

(٥٣) رجاء عيد ، دراسات في لغة الشعر ص٢٠ .

عالما بالـغ التعقيد والصعـوبة ، فالمسألةُ ليست غموضا ، أو وضوحا بقدر ما هى بالضرورة قدرة فنية تجمعُ بين تشابك المبنى مع المعنى ، وقد تحس فى بعض الشعر احساسا بالغموض قد يكون لعدم وضوح الرؤية الفنية لدى الشاعر أو لعدم قدرته على إيصال الأفكار» (٥٤) .

والـدكتـور رجـاء عيد ينكـرُ الاتجـاه الافراطى للغموض والذى يصعبُ كشفه أو يستحيلُ ويرى (أن الشعرَ ليس معناه الدخول فى مسارب غامضة أو متاهات ينزلقُ فيها التخيل لأن ذلك يكون شعرا رديئا ، وإنما نقصدُ بغموض الشعر المقبول هذا الغموضَ الفنى الذى سرعان ما يكشف عن آفاق أرحبَ عن طرق نوع من الشفافية التى سرعـان ما تفجرهُا مشاركتنا الطبيعية للعمل الفنى ، والتى تتبينُ شيئا فشيئا كسائر فى الظلام سرعان ما يقترب منه ضوء الفكر والوجدانِ ، حتى يبينَ عن نفسه على وجه من الاحتمال» (٥٥) .

ونحن حين نميل إلى الايحـاء والاستكشاف ونذكر الضبابية فى النص والتلميح والتجـاوز لانسـير فى موكب الـذين يجعلون من النص فـضـاء مكشوفا لا يستطيع الانسان ان يكتشف من خلاله أو أن يصل إلى درجة واعية .

ولانبتغى النص الذى يقرأه الفرد أو القراء ويشرح بشروح مختلفة ومع ذلك لانبلغ كنهه وإنما نبتغى النص الذى لايتجاوز الوعى الانسانى ، وإن تجاوز بعض العقول ولايقع فوق كل الخبرات وبذلك لا تستحيل معرفته .

وإن التمـرد وكسرَ القيودِ والانفلاتَ من كلّ نموذجٍ أو سياقٍ أو قل التحررُ من العقـلِ والضوابطِ الفنيةِ جميعا ومن المعياريةِ اللغويةِ يسلمُ لى فوضويةِ لايمكنُ أن يرضى بها الأدبُ وقد عابها النقادُ الاوربيون أنفسهُم وأعرضوا عنها حين تمثلَ هذا الاتجاهُ فى الدادية «فلقد عرف الشـعر الأوربى في بعض فترات تمردِه وهياجِه نوعا من التأليف الميكانيكى أو العشوائى فيه القصيدة من كلمات ترد عفوا أو صدفة فتفاجىء الشاعر نفسه كما يفاجأ لاعبُ النرد بما أسفرت عنه رميته وهو ما تلخصه هذه العبارة

(٥٤) دراسات فى لغة الشعر/ رجاء عيد ص ٣٤ .

(٥٥) رجاء عيد ، دراسات فى لغة الشعر ص ٤١ .

«كلمات فى قبعة» تلك التى كانت تطلق على هذه اللعبة اللغوية فى شعر الدادائيين خذ صحيفة ومقصا والتقط مقالا بطول القصيدة التى تريدَ نظمها ، فقص المقال وحولَه إلى كلماتٍ ضع الكلمات المقصوصة فى كيس وحركه بلطف اخرج ما فيه كلمة بعد أخرى واكتبها بالترتيب الذى خرجت به تلك هى قصيدتك[٥٦].

ويقرب من هذا ما اثارته الصحف السعودية حول مداخله أحد النقاد لنص حداثى ورأى أن النص ختم بكلمة «أنتهت ، فدار حديثه حول هذه الكلمة وما توحيه واستخرج منها جدلا كثيرا ثم تبين أن الكلمة من وضع الناسخ وليست من أصل القصيدة .

(٥٦) إبداع سبتمبر ١٩٨٥ ص ١٠ من مقال لأحمد حجازى .

أسباب الغموض فى الشعر المعاصر

إنَّ الغمـوضَ سمـةُ فنيةُ غيرَ أنـه فى هذا العصرِ أخـذَ يتنامى حتى تجاوزَ الحد ولم يخضـع للواقعية والعقـلانية ، وربـما يعودُ ذلك للفلسفةِ التى تسربتُ لجمالياتِ الأدبِ كمثلِ الاعتمادِ على الحدثِ غير المتناهى ، والابتعادُ عن العقلانية والتضادُ للتجربة العلمية ، وتغيرُ وظيفة الأدب عندَ بعضِ المدارس من الرؤية الإنسانية إلى شعـوريةً فرديـة أو قضايا جماعيةً اجتماعيةً إلى الرؤية الكونية الأكثر شمولا . وكذا الاعتمادُ على فلسفة التجريد المطلق النابعةِ من الفلسفةِ الاغريقية التى تنشدُ الكمالَ عَنْ طريقِ الجـدل ، وأيضا يعهدُ الغموضُ إلى الغاء الضوابطِ الفنيةِ والتمردِ عليها ولتتلاقى الفنون اللغوية فى أشكاليات متقاربة ومن ثَم تُتوحدُ ونحن سنأخذُ بالتفصيل فى أسباب الغموض التى تعود منها إلى هذه الفلسفة والتى تأتى من روافد أخرى ومنها :ـ

■ عدمُ القدرةِ على بلورةِ الفكرة والباسُها حِللا لفظيةُ تعبر عنها ، وهذا يكون عيبا إذا عاد إلى ضعف الشـاعر اللغوى والاسلوبى والتخيلي ، ويرجعُ احيانا إلى عدم اقتناع الشاعرِ بالفكرة ، أو عدم وضوح رؤيتها أمامهُ ، ولكن الغموض إذا ما تأتى من طبيعـة التـلاقـحِ بين عوامـل التجـربةِ الخارجيةِ والجوانبةُ الشعوريةِ والفكريةِ والنفسية وقـدرة اللغـة الشاعرية وأن تتكاثفَ من خلال كثافة التجربة فإنها تتزين بالغمـوض وتلك حسنُـه من حسنـاتِ الغمـوض لأن فيه مشاكلة ومشابهةً النفس الانسانية ومعالجتها إذن ، فالغموضُ خاصة فى طبيعة التفكير الشعرى لا فى طبيعة التعبير الشعرى»[٥٧] .

■ والقصيدةُ الحـديثـةُ تعتمدُ على الرؤيا والحلم ومن ثم تتسمُ بالضبابيةِ وعدم التجلي والوضوح ، تكونُ الرؤيا التى تمثلُ الصيرورة الشعرية يكسوها الظلامُ والعتمةُ

(٥٧) الشعر العربي المعاصر د . عز الدين اسماعيل ص ١٩٠ .

والغموضُ ، ومن هنا يتسرب الغموض للشعر الحديث ، فما دام أن الاصلَ غيرُ واضحٍ فانّ الوليدَ حتما لايتضحُ أمره «فليس التلاعبُ بالاوزانِ أو اللغةِ أو الصور هو السر الكامن وراء هذا الغموض ، إنما هى الرؤيا المأسوية القائمة فى جوهرها العميق هى التى تصوغ هذا الشعر على نحو شديد من الغموض والتعقيد»[٥٨] .

■ ومما يتجاوز الحد فى الغموض ان يتولد بطريقة غير إرادية كأن يريد الشاعر شيئا وتخرج القصيدة بشىء آخر «فيبدأ الشاعرُ الابداع بدافعٍ غامضٍ ، بشىء ما غير واضح يريد ان يقوله وحين ينتهى ويصير إلى ما انتهى إليه قصيدة يجد إذا كان شاعراً اصيلا أن لا صلة بين ماأراد أنْ يقوله وبين ما قاله فى هذه القصيدة[٥٩].

ونقول : إنَّ الغموضَ المعتدل لا ينافى الارادة ولا يعارضها بل إنه يفرض نفسه فرضا على كل ما يريده فيخرج الغموض نتيجة للتمازج بين الادارة والواقعية والاضطراب النفسى . ولذا فإن انعدام الصلة بين الارادة والقصيدة أمر مرفوض ينافى العقلانية .

■ جدة القصيدة وخروجُها عن المألوف ، لأن القصيدة الحديثة فى الشعر العربى لم تتضحْ رؤيتهُا إلا بعدَ أن تمكنَ العربُ من التواصل مع الثقافةِ الاوربية ولكن الشعوبَ فى حساسية غير متناهيةٍ من هذا التأثير والنقل ، خشية على آصالتِها فاخشى ما يخشونه أنها تكتسحُ أنماطَهمْ وتراثهمْ ، وهذا الهندى البوذى طاغور يقول اسمح أن تدخلَ التياراتُ من النافذةِ ولكن لا اسمحُ لها أن تقتلعنى من جذوري . هذا جانب والجانب الثانى أن القصيدة لم يعهد الذوق العربي . سياقها ولا عمليةُ التكوين ومنهجية مقننة فهى خاضعة للجدلِ قابلة للرفض لكى لايتزعزع رواد الحداثِة فإنهم جمعوا بين الشكل ذات الاصالة والشكلانية الحديثة للقصيدة . .

كمثل نازك الملائكة وبدرُ شاكر السياب كما يتضحُ من دواوينها التى تضم بين دفتيها اللونين معا وربما اجتمعنا فى قصيدةٍ واحدة كقصيدة «بورسعيد» لبدر شاكر السياب :ـ

(٥٨) شعرنا الحديث إلى أين ص ١٢ .

(٥٩) يوسف الخال الحداثة فى الشعر ص ١٨ .

فقد استهلها :-

ياحـاصـدَ النـار من اشـلاء قتـلانـا   منـك الضحـايا ، وإن كانوا ضحايانا

ويقول :-

حُييتِ موتـى ، واحـياء وابـنـية   مستشهـدات أو استعصـين أركـانـا

والنـار والبـاذرون النـاركم زرعـوا   من كل ثكـلى لعـزرائـيل بستـانـا

من كل وجـه لطفـل فيه زنـبـقـة   تدمـى ، وتلتمُّ فيه الـريخ غربـانـا

الجـو مما يلزون الحـديد به   قاع الجحيم التـظى وانصب طوفانـا

سقـاك من كل غيم فيه احـرزه   حوف الثـرى واشتهتـه النـار ازمـانـا

كأن الـرصـاص التى غنى بتـوأمها   سقـراط وابتـل منهـا جرح وهـرانـا

مِنْ أيهارئةٍ ؟ من أي قيثار . .
تنهلُّ اشعـارى ؟
مِنْ غايةِ النارِ .
أم مِنْ عويلِ الصبايا بين أحجار .
منها تنزُّ المياهُ السودُ واللبن المشويُّ كالقار .
من أى احداق طفل فيك تغتصب ؟
من أى خبر وماء فيك ما صلبوا ؟
من أيها شرفة ؟ من أيها دار ؟
تنهل اشعارى .
كالثأر
كالنور فى رايات ثوار .[٦٠]

■ والاعتقادُ المسبقُ أن القصيدة الجديدة عسيرةُ الفهم - فالقصيدةُ الحديثة تصدَّر لها نفـر من الشعـراء الـذين ساروا على نهج المـدرسة الرمزية والمدرسة السوريالية الفـرنسية ، اعتمدوا الرمز ومِنْ ثَمَّ استلهموا المذهبَ الغامضَ واعرضوا عن الرمز الذي يصحبه ما يدلُ عليه . واذن فالقصيدةُ العربيةُ الجديدةُ لم تتنام تناميا وتنشأ نشؤا

(٦٠) انشودة المطر ص ١٨٣ .

بل ولدت متكاملةً وولادتُها متكاملةً ناجمٌ عن استيرادها عن سياقاتٍ خارجية وتبلورهُا متكـاملة جعـل تكوينَها يبتعدُ عن التنامى الذوقى للسياق والنموذج ومن هنا صار سباقهُا معارضا ومضادا للسياقى الفنى ذات الأصالة والمعاصرة معا . ورغم ظهور معالم القصيدة عند بعض المبْدعين فى اوائل القرن العشرين ويزعم بعض المنظرين ان كتـابـة جبران خليل جبران وخواطره من القصيدة الحديثة ، وإن لم يدع ذلك ، وظهرت بذورها عند لويس عوض ، أمّا على احمد باكثير فإنه ترجم مسرحية «روميو جوليت» ومنها بعض المقطعات التى تعتمد على التفعلية ، ومنها أيضا شاعر عراقى وعـارض قصيدتـه الشـاعـر السعـودى محمد حسن عواد بقصيدة نشرت فى القيلة عام ١٣٤٢هـ . ورغم التزام الذين رادو التجربة بالتفعيلة وموسيقاها ، فإنهم خاضوا سبيلهـا على تخوف بل أن جلهم اعتـبره من المجـزوه والمشطور . حتى بدأتها نازك الملائكة على توجس وضرورة تعبيرية فى قصيدتها «الكوليرا» .

قالت :ـ

«وكنت كتبتُ تلك القصيدة أصورُ بها مشاعرى نحو مصر الشقيقة خلال وباء الكـولـيرا الذى داهمها ، وقد حاولتُ فيها التعبيرَ عن وقعِ أرجل الخيلِ التى تجرُ عربـاتِ الموتى من ضحايا الوباء فى ريف مصر ، وقد ساقتنى ضـرورة التعبير إلى اكتشاف الشعر الحر» وفيها تقول :ـ

طلع الفجرُ
أصغ إلى قوع خطى الماشين
فى صمت الفجر ، أصغ ، أنظر ركب الباكين
لا تحص ، أصخ للباكينا
اسمع صوت الطفل المسكين
موتى ، موتى ، ضاع العدد
موتى ، موتى ، لم يبعد غدا
فى كل مكان حسد ندبه محزون
لا لحظة اخلاد لا صمت

هذا ما فعلت كف الموت

الموت الموت الموت[٦١]

■ ومنها فقدان الأفكار المشتركة بين الشاعر والقارىء نظرا لهيمنة الفكر الغربي بمساريه اليمينى واليسارى ، وتياراته المتغيرة والمتعارضة على أولئك الذين تصدروا لتنظير الحداثة والابداع فيها ، فإن انهارهُم تدفقتْ من ينابيعَ مفاهيمهِم تلك ، ولذا كانت فى غربة وعزلة عن العالم العربى فأصبحت بمناى عن الفهم والوعى بها إلا بعد دراسات متأنية . حتى الثقافة العامة المكونةِ للمجتمع وثقافية اولئك كانت متعارضة ومتباينـةً فى كثيرٍ من مناحيها . لذا لفُ القصيدةُ الجديدة الغموضُ من داخلها وخارجها وموطنها الجديد ، فكأنها زُرِعتْ فى أرض ليست صالحةً لها . وقد اشار الى ذلك الدكتور غازى القصيبى «والغموضُ هنا ليس متعمدا ، ولكن يجيء عفويا وتلقائيا نتيجةَ ثقافةِ الشاعرِ . . . . والقارىء الذى يفتقرُ إلى ثقافةٍ مماثلةٍ أو مقارنةٍ لثقافةِ الشاعر سيعجزُ عجزا تاما عن فهم مقصد الشاعر ، والعيبُ ـ أن جاز استخدام هذا التعبير ـ لايعودُ إلى الشاعر ولا إلى القارىء ولكن إلى اختلاف الثقافتين»[٦٢] .

ومن ذلك قصيدةُ السياب التى تحت عنوان «من رؤيا فوكاى» حيث جلب فيها عددا من الاشارات الى اساطير الأمم ، فيضع لها عنوانا مكونا من اسم اجنبيى (من رؤيا فوكابي) ووضع لها عنوانا أجنبيا من «كونغاى كونغاى» وفيها يشيرُ إلى الناقوس ، ويذكر بكينَ وشنقهاى ، ويشيرُ إلى مسرحياتٍ شكسبير ، ويرحلُ إلى غرناطةِ ويومىء إلى الفجرِ ، والمسيح والصليب ، ويقتبسُ من شاعر الاسبان لوركا ، ومن الشاعرة الانجليزيَة «ايدت ستوبل» ويعرجُ على بعض القصص القديمةِ مثل قابيلَ وهابيلَ وجنكيز ، وبابل . والشاعرُ ادرك التفاعلَ الثقافى ، وإنه عنصرُ الغموض لذا فإنه علق على القصيدة بهوامش توضيحية[٦٣] .

---

(٦١) نازك الملائكة ، قضايا الشعر المعاصر ص ٢٣ .

(٦٢) الرياض ع ٦٨٩٩ فى ١٧ / ٩ / ١٤٠٧هـ .

(٦٣) أنشودة المطر بدر شاكر السياب ص ٤٣ .

■ الثورةُ على السياق النموزجي فمن الثابتِ الذى لاينكره العاقلُ تجذر الانماط ذات الأصالة التراثية فى تكوين المفاهيم والأليات الذهنية ، فهناك الأسلوب والسياق الذى يمثلُ الاضافة التى يُهتدىَ بها وإن اختلفت الاتجاهات فتستغربُ الحداثة تارة على تلك السياقات والأساليب السالفة مما أوجد فصاما بين معالمِ الجمالِ الفنيةِ للقصيدة الحديثة وبين المعالمِ الفنيةِ التى كونتْ المفاهيمَ الجمالية الأولى فكانت لبنةً من لبناتِ الغموضِ حول القصيدة الحديثة .

«ومغزى هذا أن الشعر الجديد كثيرا ما يبدو غامضا معقدا ، لأنه يتطلب من قارئه تعميقا فى التفكير وارهافا فى الحساسية ، وجَهْدا فى المتابعةِ والتفاهم والتعاطف لم يكن يستدعيها الشعر القديم إلى هذه الدرجة ، وسببُ ذلك أن الشعرَ الجديدَ يحاولُ أنْ يغوصَ وراء معانٍ وتجاربٍ نفسانيةٍ عميقةٍ باطنة»[٦٤] .

الأمرُ الذى أوحدَ نفورا وجفاء بين الحداثة ومتذوقى الشعر ، مما يجعلهم يُزرُونَ على الشعراءِ الجدد تجاربَهم ومغامراتِهم ، وكان من الخير ان يطيلوا النظر والتأمل فيه حتى يأنسوا ويألفوا سياقاتِهِ واساليبهم ، ولكى تَصْدُرَ الاحكامُ عِنْ عقلانيةٍ وروية ولنوردَ مثلا من شعر صلاح عبد الصبور بعنوان ـ تأملات ليلية» .

«ابحرت وحدى فى عيون الناس والأفكار والمدن
وتهت وحدى فى صحارى الوجد والظنون
غفوت وحدى ، مشرع القضية ، مشدود البدن
على آرائك السعف
طارق نصف الليل فى فنادق المشردين
أوفى حوانيت الجنون
سريت وحدى فى شوارع لغاتها ، سماتها عماء
اسمع صدى خطاى
ترن فى النوافذ العمياء
وطرت بين الشمس والسحابة

(٦٤) د . محمد النويهي . قضية الشعر الجديد ص ١٣٧ .

ونمت فى احضان ربة الكتابة
لكننى فى هذا المساء
ممدا ساقى فى مقعدى المؤلف
أحس إنى خائف
وأن شيئا فى ضلوعى يرتجف
وإننى اصابنى العى فلا أبين
واننى أوشك أن أبكى
وأننى سقطت فى كمين[٦٥] .

ومنها عدمُ توافرِ النصوص وتكاثرها حتى تفرضَ وجودَها وسياقَها ، هذا ما كان للحداثة المعاصرة فى بداية أمرها ، فلم تكن النصوصُ الفاعلةُ وذاتُ الجمالِ الابداعى من الكثرةِ بحيثُ تُثْبتُ وجودَها وكأن تنظيرَها سبقها ، الأمرُ الذى دعا هذا الفن أن يتكون وليس له نموذجٌ سابق يُحتذى ، مما جعل النتاجُ الذى تكاثرَ فيما بعد يتوالد لا انتماء له ولا عناصرُ قوية تسهمُ فى تكوين بُنيُته .

ليس هناك من روابط فنية تجمع شتات الشعراء فاضحى عملهم تجارب متعددة تتمثل فى أفراد أكثر منها نصوصا ، لأن الحداثة التى ثبتت الغموضَ واحتضنته قوضت الضوابط الفنية من حيث الصور البلاغية . واللغة المعيارية والجرس الموسيقى حتى المضامين العليا ، أرادت تحطيمها ـ ليس من جامع يجمع بين النصوص وتكاثرها فأصبحت تماما كالنثر الفنى الكل يعجب بجماليته وفنيته ولكن لايدرجه ضمن روابط فنية محددة .

■ ومنها حضارةُ اليوم التى تلاقحت وتواصلت وتمازجت وتفارقت اصبحت فى غاية التعقيد والتنوع وهذا التنوعُ وذلك التعقيد أثرا على التكوين الذهنى للفرد فلا بد من تأثرِ الشعورِ والاحساسِ والتفكيرِ فيكونَ النتاجُ معقدا يميل إلى الغموض» .

فلا ضيرَ حينئذٍ فى وقتنا الحاضر والمعاصر من أن تلتقى حكمةٌ صينيةٌ ، وأخرى عربيةٌ ، واخرى انجليزية وربما تتعانق الاحداثُ العالمية ، مع الاحداث الشخصية

(٦٥) شجر الليل صلاح عبد الصبور ص ٧٠٥ .

وربما جاءت الاسطورة من الشرق وواحدة من الغرب ، وربما لون الشعراءُ بين حياتهم الجادةِ وحياتِهم الهازلة ، وبين الروح والفكر ، وبين الفكر والبساطة والوضوح ، تماما كما يحدث فى معيشة انسان اليوم الذى يجدُ الكونَ فى داره فيرى الالات الامريكية ، واليابانية والانجليزية وكأن القارات والعالم تجمعً فى حجرة واحدة، وهكذا تكون القصيدة الحديثة وهذا اللون تجدهُ عندَ الشعراء الذين نالوا حظا وافرا من الثقافة العالمية ، لذا فإننا نجدُ الكثيرَ منه عند السيابِ والبياتِى وصلاح عبد الصبور فى قصيدته «الخجل . . وهل هو شعور غريب» . فأنه تحدث عن التاريخ الإسلامى ومعركة حطين ، وصلاح الدين ثم عن اصدقائه الشعراء من دول شتى وعن الطبيعة والحب وآلام العصر واحزانه وما يعتلج فى نفس الإنسان خشية ما يخبئه له الغد :ـ

والقصيدة تمثل نماذج الثقافة المعاصرة ، وانصهاره فى التكوين الذهنى للشاعر وتنبىء عن قدرة استيعابه لهذا الكم الهائل من اللغات والإحاطة بالطبيعة فى ديار متباعدة ، والغموض يأتى إليها من جانب القارىء الذى استقى ثقافته من مصادر غير مصادر الشاعر ، أو كان له توجهات فكرية مغايره لمفاهيم الشاعر .

والشاعرُ يلجأُ الى الغموضِ جنوحا عَنْ التقليد والسذاجة والبساطة ، ولذا يقوم بتكثيف الصور الخيالية واقحام المشاعر والانفعالات حتى يتلونَ النصُ بضبابية غموضية .

- ويلجأ الى الغموض غير المقصود بذاته وإنما بقوله عن طريق تخصيب الفكر والاحساس الذى يختبىء خلفَ أستار من الحلل اللفظية .

- ومن أسباب الغموضِ فى الشعرِ الحديث البعدُ عن المباشرةِ والوضوحِ والتقريريةِ من حيثُ أخذ المضامينِ ، فإنهم يجتنبون مباشرة الحديث فى النص الابداعى فى مصارحة ومكاشفة ، وإنما يطعنونها بسهام متباعدة تدعو إلى القضية من خلال توارد الأفكار فحسب ، ومن حيث الأسلوب فإنهم يبتعدون عن هدف وضوح المعنى والكشف عنه من خلال اللغة وينأون عن التقريرية السائده .

- تراسل الحواس والصور وتراسل الكلمات كل هذه تؤدى إلى تكاشف الضبابية

حول نص الحداثة ، فإنهم ينقلون ما الذوق للنظر وما للعقل للذوق وما للمس للذوق وهكذا ـ كقول محمد عفيفى مطر ص ٣٤٨[٦٦] . بين عينى دمي ، فوق جبينى/ موعد بينى وبين الساحة الممتلئة/ ببطون الامهات/ ومحاريث العيون المطفأة .

(أنت فى هوة أعماقى غايرة/ طلعت . . . نارا من الصخر ، ينابيع فرض مشتعل ونوافير طحالب/ تحت انفراط الطيف بدءا من تواقيع النهاية . .) وأنا كنت بأخلاط المشية/ هاربا نحو جذور الشمس فى لحم الظلام[٦٧] .

● وكثيرا ما يسخرون الاساطيرُ الموغلة فى القدم والتى حُققِتْ بتراكم الزمن والاستخدام وتغيير المفاهيم ، وربما أن تلك الاساطيرَ مِنْ ثقافات مختلفة ولا تمت إلى العربية بصلة ، الأمر الذى يؤدى إلى عقمِ ادراكها .

فمن لم يقرأ أساطير اليونان لايمكن أن يفهم الاشارات العديدة إلى (سيزيف) وبقية سكنة جبال الاولب ، ومن لم يقرأ الاساطير البابلية لم يتمكن من فهم الاشارات إلى جليجا مش أو (أدونيس) أو عشتروت . . وباقى الفرقة وقل الشىء نفسهُ عن الاساطير المصرية والعربية الجاهلية وكل ما فى الدنيا من اساطير ، ومن لم يقرأ الفلسفة الوجودية لن يتمكن من استيعابها فى شعر وجودى ومن لم يسمع عن شطحات الصوفية لن يتضح له معنى قصيدة تحتوى على شىء منها . . . وقس على ذلك ما شئتَ وكاتب هذه السطور مثلا ـ لايتذوق شعر عبد الوهاب البياتى مثلا ، لهذا السبب فهو فى الكثير من شعره ، ينزح من آبار ثقافية لا أحسن النزوح منها . . . »[٦٨] .

مظاهر الغموض :ـ

أولا :ـ الاعتمادُ على الشكلية الفنية الجدية التى تقومُ على شكلٍ جديدٍ يشحذُ التصورَ ولا يصورُ ، ولذا فإنهم دأبوا إلى تغيير وظيفة الصور الشعرية التى كانت غايتُها

---

(٦٦) د . عبد الحميد . الاتجاهات الجديدة .

(٦٧) والنهر يلبس الامتعة : ص ٣٩ .

(٦٨)الرياض ع ٦٨٩٩ فى ١٤٠٧/٩/١٧هـ من مقال للدكتور غارى القصيبى .

التـوضيحَ والكشف والتجسيد ، فأصبحت مهمـةُ الشاعرِ أن يثيرَ الصورَ فى خيال القارىء ولايرسمُها له . وبذا يترك له حرية التحليق ويشركه فى عملية الابداع ، وعلى هذا تصدق مقوله (أرشيبا لوماكليش) فى القصيدة «ينبغى أن تكونَ لا أن تعني ، إنها تنتمى إلى تجربة ، ولا تنتمى إلى تفسير»[٦٩] .

فكلُّ لفظة تُشّحَنُ بالايحاء ، وتحَّملُ المدلولات وبتكاملِها مع التركيبُ تُمثلُ الحقائق لاتصورَها تصويرا ولاتصفها وصفا ، ولاتفسرها تفسيرا .

المظهـــر الثانـــي :-

أولئك الذين يتكلفونَ الغموضَ تكلفا ظاهراً ، إما لعدم وجودِ الموهبةِ والاستعدادِ أو لضعفٍ فى اللغة أو هزالٍ فى التكوين الثقافى ، وهؤلاء يلبسون حللَ الغموض بحجةِ أنهم يطلبون النص الذى لانهاية له ، ولا بلوغ إلى مبهمه ، وفك انغلاقه ولم يكن غموضُه ناتجاً عن كثافة شعورية أو تأرجحٍ نفسي ، وقد عاب هذا اللونِ كبارُ المنظرين والمبدعين ومنهم الدكتور غازى القصيبى حيث يقول : «أما النصُ الغامضُ فى ذاتهِ فهو من قبيل العَبَثِ والهراءِ ولا اعتقد أنه يستحقُ عناء التعليق يستوى فى هذا النص الشعرى أو العلمى والفلسفى ، ولا أتصور أن الجدل الذى يثور الآن يثور حول هذا النوع من الغموض» .

وهـذا اللونُ إما أنْ يكونَ نتاجَ شعراء أسرفوا فى طلبِ الشعر ، أونتاجُ فئةٍ غير شاعرة وجدتْ الطريق أمامهَا مفتوحا ، والادعاءُ له سبيلُ من التأويلِ ، فاقتحمت الفن الشعرى . فحدثت الفجوة بين التجربة والحالة الشعورية واللغة ، وأصبحوا يرصفـون كلمات ويتمحلون لها الـروابط والمـدخـلات والعـلائق التى تجمـع بينها ولا يبالون بالتدفق الشعرى الذى يمثلُ المغناطيس أو الكهرباء الخفية للشاعر التى تقترن بكل شعرٍ صادقٍ نابع من موهبه «وهما داء الشعرِ فى العصرِ الحديثِ وسرطانِ الأدب الـذى به فسدَ الذوقَ ، ودخل فى الأدب من الكتابات ما ليس منه ، وإليه

(٦٩) ابداع ع ابريل ١٩٨٣ ص ١١١ .

يرجعُ الخلطُ بين الجيد والردئ ، والالتباس الحاصل فى أذهان النقاد فى معنى الأدب وموقوماته وسيلة ، فضلا عن الحيرة التى بأنفسهم فى مقاييسه وعباراتٍ نقده» .

● أما إذا توارد الغموض من تكثيف المعانى والتكثيف الزمانى أو من التجاذب النفسى من الاحزان والافراح ، أو بين الاقبال والأدبـار أو طغيان جانب على آخر فإنه شريحة من الشرائح الفنية التى لها صدى فى ادبنا الحديث والتى لاتنافى الجمالية الفنية .

كقول الشاعر محمد عفيفى مطر .

ويالیلای قد اطعمتْ روحُ الليلِ احزانى
واورادى والحانى
وهاجت فى عروقى الصمت كاسات من الأفكار
وفى عينى شادوف يصب الليل أوهاما ضبابية
ودوامات اشباح ، وغدرانا من الأهات
تعوم على حوافيها تصاوير خرافية
أفاع تأكل الأضواء حتى الشمس تأكلها
عبير الزهر مسموم الخطى يلهث
وغابت هطول الريح بعثرها
ودود يحفر الساحل
بوارى فيه انسانين مسحورين
ويا ليلاى لو أن الكرى يخطر
على عينى كى ارتاح كما ارتاح
وكى انسى نباح الجرح
وانس رجفة الطاحونه
إذا ما دار هدارا على الاحياء .

فأنت ترى تكاتف الصور من جمال الحب والحبيب والاحزان التى تهجم فى غمرة اللذة حتى تزيد من تدفق الشرايين حتى كأن الدماء تتحول إلى افكار تجرى فى خلايا

الجسم ، أو هى التى تحمل تدفق الهواجس والدوامات والاشباح والغدران والصوم والتهام الاضواء وهطول الأمطار وغيرها مما ينتسب إلى الصراع النفسى الداخلى النابع من أعماق الشاعر ، فتشعر أنك امام كم هائل من الموجات النفسية التى تحمل المعانى معها فى تدفقها مما يجعل القارىء أمام تأويلات وتفسيرات وقراءات متعددة للنص ، نتيجة لكثافة الطاقة الشعرية والحدة الشعورية ولكن ما يزال القارىء يمسك بمحور النص حتى يبلغ مرحلة الوعى فيه .

● والغمـوضُ لا يستلزُم نفي المعيارية النحـوية أو اللغـوية أو غيرهـا من الوان الضوابط التى توجهُ ولا تكبلُ تعينُ ولا تُرخى الحبلَ ، لأن الغموضَ يكونُ فيما تحت الالفـاظِ والتراكيب ، «إذ هو غموض يعلقُ بالمدلولاتِ ذاتها لا بالدوال المستخدمةُ لها . وليس معنى الغموض فيه أنه يخفى المدلول ، وإنما معناه أنه يُحيلُ القارىء على مدلول غامضٍ ، أى على مستوى من المفاهيم والمعانى فى حد ذاته غير متبلورٍ بالوجه الـذى يمكنُ الشـاعرُ من الكشف عنه واجلائه ، حيثُ يكونُ من واجب الشاعر التلطف فى شأنـه ومعـالجته بالكلام ، مع الابقاء على خصوصيته المتمثلة فى ذلك الغموض . اساسا والإ انحراف الشاعرُ عن مهمته السامية»(٧٠) .

● ومن مظاهر الغموض التمازجُ بين اللغات غير أن الأمرَ مقبول من جهةٍ ومرفوض من جهاتِ أخرى ، فقد قبله النقاد الأوربيون كاليوت حين استخدمَ بعض الكلماتِ اللاتينية القديمة ، وبرهن المؤيدون له بأن اللغة اللاتينية ذات شمولية بين اللغات الأوربية ، وأن الجميع يدركونها ويعرفونها ولذا فإنهم قبلوا من اليوت هذا المبدأ ولكنه مرفوض من أهل العربية لأن اللغات الأخرى ليس لها علاقة مع عربيتنا ولايفهمها جل العرب ، فإنه من المعيب استجلاب كلمة فرنسية أو انجليزية وادخالها ضمنَ قصيدةٍ عربية اللهم إلا كلمة من الكلمات كاسماء الآلة التى فرضت نفسها فى بعض الاقـاليم وراحت بين ابنـاء الاقليم حتى كادت أن تُعـرَّبَ فلا مانـع من ادخـالها كما أدخل الأوائلُ بعض الكلمات العامية على علاتها مع معرفتها وندرتها وايجاد قرينة لها . ومن المؤدين لاقتبـاس الكلمات الأجنبية/ الـدكتور عز الدين اسماعيل حيث

---

(٧٠) فصول سبتمبر ١٩٨٤ ص ٣٣ من مقال محمد الهادى الطرابلسى .

أعجب بها فى شعر صلاح عبد الصبور فى قوله «ولا أظن أحد يخطىء هذه الدائرة التى دارت فيها عبارة بودلير ، حتى وجدنا الشاعر العربي كلم بودلير بنفس كلماته ، لقد قال بودلير هذين السطرين ذات يوم ، ولكنه لم ينطق بلسانه وحده ، بل كان ينطقُ بلسانِ انسانِ العصور الحديثة كلها ومن ثم لم يكن غريباً ان يبرز صوتُه من خلال اليوت ثم من خلال صلاح عبد الصبور ، فلئن اختلفت مداخل التجربةِ التى أراد كل من الثلاثة التعبير عنها فلقد اتحدث ابعادُ رؤيتهم فكانت الكلمةُ الأخيرةُ للواحدِ منهم هى كلمةُ الأخرين ، يقولها بودلير ثم يرددها بعده اليوت ، ثم يردُ بها الشاعرُ العربى إلى بودلير»(٧١) .

ومن الخير ان أنقل تعليق الاستاذ الدكتور يوسف عز الدين الذى يعارض الفكرة فيقول : «أشهد بالله أننى أوغلت فى الخطأ ولم أفهم إدراك الدوائر كما لم يفهمها الكاتب ولا الشاعر نفسه إنما هو تقليد وادعاء بفهم اللغة الفرنسية ، وضياع الشخصية العربية فى الانبهار الغربي»(٧٢) .

من مظاهر الغموض :ـ روافد أخرى منها :ـ

أنه يلجأ الشاعر إلى الالفاظِ المشعة الموحية ، وهم يسبرون غور اللاشعور ولذا تظهر الفاظُهم مصحوبةً بزخات شعورية متأرجحة بين الإبانةِ والخفاء .

● والغموضُ يعتمد على الجرس الموسيقى والإيقاع ويرون أن الموسيقى تفسر المعنى بل يتلاحمان ، فالغموض يستخدمُ الايحاء . . ويدأب إلى التلميح والإشارة ويعتقد المنظرون أن صدى الموسيقى ورجعتها الذى ينسل من جرس الأصوات وانسجاماتها ، وترديدُ الصوت فى التراكيب الفنية ووقها ، وحسن صداها والتناسب بينها والتآلفُ بينها ، والمضامين التى يرمى إليها الشاعر كل ذلك يؤدى إلى كشف الغموضِ ويمثل الدلالة المباشرة .

---

(٧١) د . عز الدين اسماعيل ، الشعر العربي المعاصر ص ٣١٥ .

(٧٢) د . يوسف عز الدين ، التجديد فى الشعر الحديث ص ٢٣٧ .

وفى السنوات الأخيرة اشتهر كتاب جديد عن الغموض للكاتب الفرنسى «امبسون» صنف أنواع الغموض إلى سبعة انماط :ـ

النمط الأولى : «أن تكون الكلمة أو العبارة مؤثرة من وجوه مختلفة فى آن ، ويدخل تحت هذا النمط وهو أوسع انماطه اشياء كثيرة» . .

النمط الثانى : «الذى يكون فيه الغموض على مستوى الكلمة والتركيب ، عندما يدمج معنيان أو أكثر فى معنى واحد» أى أن الغموض ينبع من الكلمة والتركيب معاً» . .

النمط الثالث : «يحدث عندما يكون هناك فكرتان مرتبطتان بالسياق فحسب يعبر عنهما بكلمة واحدة فى نفس الوقت» . وهذا الذى يسمى في البلاغة العربية بالتورية» . .

النمط الرابع : «عندما تحتمل عبارة معينين مختلفين أو أكثر يتضافران لتوضيح حالة ذهنية أكثر تعقيدا لدى الكاتب» ، ينجم الغموض عن احتمال تأولين مختلفين لكامل النص وليس لمفرداته أو بعض تراكيبه» . .

النمط الخامس : «يحدث عندما يكشف الكاتب فكرته فى اثناء فعل الكتابة ، حيث يظهر تشبيه لاينطبق على شىء بالذات ، ولكنه يقع بين شيئين عند انتقال الشاعر من احدهما للآخر» . .

النمط السادس : «وهو الذى ينتج عندما يكون الكلام متناقضا ويجبر القارىء على أن يبتكر تأويلات أو أن تكون عبارة مالا تقول شيئا ، وذلك لتناقضها ، أو لعدم علاقتها بما يقال فيجبر القارىء على ابتكار تفسيرات وتأويلات» . .

النمط السابع : «هو الذى ينتج عن التناقض الكامل الذى ينعكس فى إنفعال فى ذهن الكاتب ، وذلك يكون المعنيان الخاصان بالكلمة هما المعنيان المتقابلان الذين

يحددهما السياق ، وإن الأثر العكسى هو بيان انقسام رئيسى فى ذهن الكاتب ، وهذه الحالة شائعة على درجات متفاوته»[٧٣] .

والغمـوضُ مطلبُ فنى لم ينكـره منـظر نقـدى ، وقـلَّ مَنْ تجاوزهُ من الشعراءِ فالغموضُ عملية نسبية فى الشعر ، فلا نريدُ كلاما دارجا ولا سطحيا ولانبتغي كلاما لا يُفهم ولا يمكنُ أن يفهمَ فالطبيعةُ أمامنا رحبةُ وآفاقُها أرحب وانفسنا أعمق والكونُ باسره إنـما هو جمادُ لا حراكَ به ، ولا حياة تداخلُه ، ولا حاسة تلامسُهُ ، ولاتذوقَ يتطعمُهُ ، حتى يمتزج مع الانسان ويعانقه ، ويتلاقحَ معهُ يفتقهُ بعقلهِ أذن فالانسانُ هو حياة الكـون وهو معمِّره وبانيهُ وبعقله تدبُ الحياةُ فى أى مكتَشفٍ من الأشياء الموضوعة أمامنا ، وهناك تلاقٍ بين الإنسان والطبيعة اراده الله ووضع بيد الإنسان مفاتَحهْ ، أمّا أَنْ يصدرَ الغموضُ مَنْ عقلِ الإنسانِ ليرتفعَ به عن العقل فهذا الجنوح عن الطبيعة التى أرادها اللهُ ، وليس معنى ذلك ان وظيفة الأدب الكشفُ والتفسيرُ والايضاحُ الدائم ، فهذا يمكنُ أن يكونَ منهجا أدبيا ولاغبار عليه لكن لايعارضُ بأي حالٍ من الاحوال أن يلجأ منهج آخر إلى الغموض والبعد عن السطحية «إن الحياة فرضت علينا لغةً جديدة وذلك حق طبيعى ، ولكنى أريد أن افهم هذه اللغة واتذوق المعنى الجميل الذى أراده الشاعر ، وذلك من حقى الطبيعى أن امنع حاستى الفنية ولذتى الروحية من قراءة الشعر وسماعه وإلا فمكان الشعر سلة المهملات»[٧٤] .

غير أنَ الغموضَ فى بعض الاحيان يلجأ إليه الشاعرُ هربا من الفحش والبذاءة فى القول واعتقد أنه مما يعاب فى الغموض المحدث كثيرا من الهروب والعتمةُ والتعمية على ألوان من الأفكار واظهارهُا بمظهر آخر أكثر فحشا وقد تحسد فى كثير من الألوان الأدبية من شعر وقصه قصيره ورواية كأن تصور الحالة الاجتماعية بعملية من عمليات الجنس والولادة والتلاقى حتى تشعر بحالة نفسية تدعو إلى الاشمئزاز

(٧٣) مواقف النقاد القدماء من الغموض : مخطوط .

ونـظر لأن كتـاب «امبسـون» لم أعثـر له على ترجمـة فقد حرصت أن أنقل ترجمة الانماط من بحث الدكتور السنجلاوى ، رغم اختصاره الشديد .

(٧٤) د . يوسف عز الدين ، التجديد فى الشعر الحديث ص ٢٢٩ .

وهناك تعبير مكشوف مما يدل على سخرية بالذوق الإنسانى العام :ـ

وهذا وذاك كلاهما ينأى عن الذوق الإنسانى الرفيع وأشبه ما يكون باللون الأدبى السرى الذى يذاع سراً فى الأشرطة لصوت صاحبه أو بدونه مما يندى له جبين الزمان والمكان والمجتمع .

ومما يدعو إلى تجنب الغموض أن الأدب كثيراً ما ينشدُ المنفعة إما حثاً غيرَ مباشرٍ على مُثلٍ عليا وقيم سامية ، وإما دعوةً لمعالجة قاضية اجتماعية ، ينفث الشاعرُ همومَهُ ويصرخُ لعلَهُ يجدُ منقذاً له ولمن يعانى معاناته حتى أن الشعراء أنفَسَهم أحسوا بأهمية أدبهم وتـأثير المعاناة الاجتماعية على أنفسِهم ، وأنها من العوامل التى أبعدتهم عن الغموض كما علل الشاعر محمد ابراهيم أبو سنه بُعده عَنْ الغموضِ بأن احساسه برسـالته الاجتماعية منعته من الغموض «أحب أن أقولَ إننى منذُ فترةٍ مبكرةٍ جدا بحكم نشأتى فى الريف ورحيلى من القرية الى المدينة ، واصطدامى بواقع المدينة فى مستوياتها . . . وكان علىّ كي استطيع مواجهة هذه التحديات أن انير جانبا من عقلى بوعى فكـرى وثقافى يربطني بالعالم على الأقل . . لهذا جاء شعرى يمثل نوعا من الرغبة فى التواصل مع القارىء ، هذا الشعر جزء منه يعنى القارىء[٧٥]» ونجدُ أن الدكتور عز الدين اسماعيل يرفضُ المقولة التى ترى أن الوضوحَ ممكن والغموضَ عجزاً ويعتقدُ ضرورة حتميةُ للشعر وأنه الخاصية التى تلقت بالشعر الحديث وميزته عن غيره من الشعر العربى .

«إن الشعرَ والغموضُ وعند ذاك يكون شيوعُ ظاهرةِ الغموضِ فى الشعر الجديد دليلا على أن هذا الشعر قد حاول التخلصَ من كل صفةٍ ليس شعرية ، والاقتراب من طبيعة الشعر الأصلية»[٧٦] .

ويفرق بين الابهام والغموض فالابهام نابع من النحوية واللغوية وأما الغموض نابع من التكوين الفكرى لا التعبير .

وكثير من الشعر يتألق فيأخذ بالالباب وتراه مكسواً بحللٍ من البساطة والوضوح

(٧٥) الرياض ع ٦٨٩١ فى ١٤٠٧/٩/٩ من مقابلة مع الشاعر محمد ابراهيم أبو سنه .

(٧٦) الشعر العربي المعاصر ص ١٨٨ هـ .

ولكنه فى الواقع وبعد التأمل تكتشف أنك أمامُ عملٍ عميقٍ يحتاجُ إلى اطالة النظر والتدبر «وهذه البساطة العميقة التى نصادفهُا لدى بعض الشعراء لا تجعلنا نرفضُ الشعر الغامض ، بل هى أحرى أن تعطفنا إليه , لأن البساطة العميقة والغموض كلاهما شديد المساس بجوهر الشعر الأصيل»[٧٧] .

وختاما أجد أن الاراء النقدية من المنظرين العرب في القديم والحديث تلتقي على مائدة فنية واحدة تستظل بظلال العقلانية ، فهم جميعهم يميلون إلى الغموض والتأمل شريطة أن يجد الغائض الجواهر الثمينة بعد طول معاناة ومكابده وقد أشار إليه الامدى في أول مراحل الحديث عن الغموض «وإن كنت تميل إلى الصنعة والمعاني الغامضة التي تستخرج بالغوص والفكرة ، ولا تلوى على ما سوى ذلك فأبو تمام عندك أشعر لا محاولة ، أما أنا فلست أفصح بتفضيل أحدهما على الأخر»[٧٨] .

وفي النقد الحديث أجمع أهل الفكر والمنهجية من المنظرين على أن الغموض إذا تجاوز العقلانية ومرحلة الادراك بعد إجالة النظر فيه فإنه مرفوض ، واعتبروا هذا اللون من الأدب مجاف للعقل وللأنسانية ، وأنه زائل لا محالة ولا وجود له فى الساحة الأدبية ، فنحن نرفض الشعر الذى يبدو غامضا متناقضاه تتعانق في كلماته ومشاعره النار والماء[٧٩] لانهما إذا اجتمعا افسد كل منهما الآخر ونحن لانبتغي من الشاعر الهدم والضياع إنما نريد ان يزيد جمالا وفكرا .

ونحن نرفض الغموض الذى يلجأ إليه الشاعر عجزا وتقصيرا أو لكي يظهر بمظهر المخالفة اللهم إلا إذا تجاوز بممارسته مرحلة الغموض المتعلق واتى بالتكثيف للكلمة والضبابية التي يمكن أن تنجلي .

وكذلك لانريد المرحلة الغموضية اللماحة الموحية كالنجوم التي تلمح في السماء من خلال اغصان الدالية المورقة[٨٠] فهذه أشبه ما تكون بالسراب المتقطع في الفيافى

---

(٧٧) الشعر العربي المعاصر ص ١٩٣ .

(٧٨) الآمدى : الموازنة ، ١/ ٥ .

(٧٩) الحداثة في الشعر العربي المعاصر .

(٨٠) المصدر السابق ص ١٦٥ .

الشاسعة فلا ثمرة فيها ولا فائدة ، وهذه السماء الصافية ذات النجوم المتلألأة فيها جمال وهداية فحسب بل إن الله قال ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[81] ، إذا فهي قابلة لأن تكشف أسرارها بالعلم والتقنية بمشيئة الله .

وننكر أن يكون الشعر هو الغموض إنما الشعر هو التجربة ، وليس الغموض صفة لازمة لازبة ضرورة حتمية ، إنما الغموض معلم من المعالم الجمالية وتختلف مقاييسها كالمعالم الجمالية الحسية وربما يجمل الشعر وأن اختفى الغموض كما تكون الفتاة جميلة وان اختفت عنها صفة من الصفات الجمالية كأن لا تكون نجلاء أو غيرها ، تماما كما يمكن أن يكون الشعر جميلا بالغموض دون الوضوح احيانا .

وليس من الغموض في شيء ذلك الذى يتكون من رصف كلمات متجاورات متكلفات ذات ايحاء عاجل عن طريق توارد الخواطر فهذه كلمة تنتسب إلى السياسة واخرى الى الوجدان ، وثالثة الى الطبيعة ولا دلالة تجمع بينها ولا وشائح مضمونية تواصلها ولا معيارية لغوية تنتظمها ، فمثل هذا وان احتوى على نزغات شعورية ولكنها أشبه باحلام اليقظة أو الهلوسة أو الأماني التى سرعان ما تنحسر وتنسى ، بينما الشعر كثافة شعورية تلح للقناعة بالفكرة .

إذن نحن نرى أن الغموض هو الذى يعتمد على العمق والايحاء والشفافية وعدم المباشرة مع القدرة على بلوغ أصدافه ولألأه مع التزامه بالمعيارية اللغوية وعدم تعارضه مع ظلال العقل الذى نلتمس بها جمالياته وتواصله مع الواقعية . .

---

(٨١) الجاثية ١٣ .

مجلة جامعة الإمام
محمد بن سعود الإسلامية
العدد الثاني
محرم ١٤١٠ هـ

للزبيدي كتابان في لحن العامة

للأستاذ الدكتور/ علي حسين البواب
الأستاذ في قسم النحو والصرف وفقه اللغة
بكلية اللغة العربية بالرياض
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

تميزت السنوات الأخيرة بعناية الباحثين والدارسين بالتراث ، والاتجاه إلى تحقيقه ونشره والإفادة منه ، وأخذ بعضهم يعتقد أن تحقيق النصوص عمل سهل هيّن ، يرتاده من يشاء دون عدّة أو إعداد ، فليس الأمر - كما وهموا - إلا الحصول على المخطوطات ونسخها ، وإيراد بعض التعليقات أو الفروق بين النسخ ، وما درى هؤلاء معنى التحقيق وأغراضه ، وما عرفوا ما يعانيه المحققون الأمناء من متاعب ، وما يواجهونه من مشكلات ومصاعب ، ويأتي تحقيق النصوص اللغوية في مقدمة الكتب التي تحتاج إلى جهد كبير ، والتي تعترض محققيها المشكلات ، ويزداد الأمر صعوبة عندما يكون التحقيق على نسخة وحيدة ، ويعظم الخطب إذا كانت هذه النسخة سيئة الخط ، أو أصابها شيء من الآفات ، أو حدث فيها سقط .

وأعرض في هذه الصفحات لكتاب من تراثنا اللغوي ، حُقّق ونشر عن نسخة واحدة ، وهو الكتاب الذي ألّفه العالم اللغوي أبو بكر ، محمد بن الحسن ، الزُّبيدي ، المتوفى سنة ٣٧٩هـ[١] ، وعرض فيه للّحن في الأندلس في القرن الرابع الهجري ، ويعدّ هذا الكتاب من أهم كتب لحن العامة ، إذ حصر فيه مؤلفه الأخطاء الشائعة : أصواتا ، وبنية ، ودلالة .

وقد نال هذا الكتاب عناية أستاذين من أشهر أساتذة الدراسات اللغوية ، ولهما باعهما في تحقيق النصوص : فقد كان الكتاب - مع كتابَي « تثقيف اللسان » لابن مكّي الصقلّي ، المتوفى سنة ٥٠١هـ ، و« تقويم اللسان » لابن الجوزي ، المتوفى سنة ٥٩٧هـ ، موضوع رسالة الدكتوراه للدكتور عبدالعزيز مطر ، إذ قام بدراسة الكتب الثلاثة وتحقيقها سنة ١٩٦٤م ، ولكنه نشر كتاب الزبيدي سنة ١٩٦٨م ، بالكويت ، ثم سنة ١٩٨١م بالقاهرة : دار المعارف ، وهي الطبعة التي اعتمد عليها ، وقد اختار الدكتور مطر للكتاب عنوان « لحن العامة » .

(١) ينظر أخبار الزبيدي ومصادر ترجمته في مقدمتي الكتاب المطبوع الذي نتحدث عنه .

وقد حقق أستاذنا الدكتور رمضان عبدالتواب الكتاب ونشره في القاهرة : المطبعة الكمالية ، سنة ١٩٦٤م ، وسماه « لحن العوام » ، فكلا الأستاذين عمل في الكتاب في فترة واحدة ، دون علم أحدهما بعمل الآخر فيما يبدو .

وليس غرضي في هذا العمل أن أقارن بين التحقيقين ، أو أقوّم عملهما ، ولكن لي هدفا آخر :

فقد اعتمد الأستاذان في تحقيق كتاب الزبيدي ونشره على مخطوطة واحدة ، ولا شك أنهما بذلا جهداً كبيراً في محاولة الحصول على نسخة أخرى له دون جدوى ، وهذه النسخة اعترف كل من رآها وتعامل معها بصعوبتها وسوء خطها ، فوصفها الدكتور عبدالعزيز الأهواني بأنها « سقيمة مصحّفة لا تصلح وحدها أصلاً لنشر الكتاب » ، ووصفها الدكتور محمود مكي بقوله : « كثيرة التحريف والخطأ مما يجعل نشر النصّ على أساسها أمراً من الصعوبة بمكان »[٢] وذكر الدكتور رمضان أنها كثيرة التحريف والتصحيف[٣] . وقد مضى كلا المحققين في عمله رغم ما عرف عن المخطوطة ، ولكن الذي شجّعهما على ذلك ما فيها من نقول وأقوال للعلماء السابقين ، وما نُقل عنها ، واقتُبس منها في كتب المتأخرين .

وكان أول ما لفت نظر الأستاذين المحققين ونظر غيرهما ، أن المتأخرين نسبوا للزبيدي أقوالا في لحن العامة لم ترد في هذه المخطوطة ، وليست هذه نصًّا أو نصوصاً محدودة ، بحيث يقال إن الناسخ قد سها في النقل مثلاً ، بل هي نصوص كثيرة . وظهرت هذه النقول واضحة في الكتاب الذي ألفه ابن هشام اللخمي - توفي سنة ٥٧٧هـ - بعنوان : « المدخل إلى تقويم اللسان » والقسم الأول منه هو : الرد على أبي بكر الزبيدي في لحن العامة[٤] ، وقد ردّ ابن هشام على الزبيدي في خمس وستين فقرة من كتابه ، علّق المحقق على أكثر من عشرين نصاً بأنها لم ترد في كتاب الزبيدي

(٢) ينظر مقدمة الدكتور مطر للكتاب ص ٢٣ ، ٢٤ .

(٣) مقدمة الكتاب ص ٥ .

(٤) نشر هذا القسم الدكتور عبدالعزيز مطر - مجلة معهد المخطوطات - م ١٢ ، جـ٢ ، سنة ١٣٨٦هـ ، ص ٢١ - ٩٠ .

المطبوع . ثم كان كتاب « تصحيح التصحيف وتحرير التحريف » للصفدي المتوفي سنة ٧٦٤هـ ، الذي جمع فيه ظواهر التصحيف عن كتب تسعة[٥] ، كان كتاب الزبيدي واحدا منها ، ورمز له بالرمز (ز) ، وقد عزا للزبيدي نصوصاً كثيرة لم تحوها المخطوطة التي اعتمدا عليها ، وقد وصلت النصوص التي جمعها الدكتور رمضان عبدالتواب عن الصفدي ورقّمها إلى مائة وتسعة وسبعين نصاً ، مقابل مائتين وسبعة وأربعين وردت في المخطوطة ، يضاف إليها بعض الفقر الواردة في تصحيح التصحيف ولم ينبه الدكتور رمضان عليها ، وذكرها الدكتور مطر ، هذا إلى نصوص أُخر وردت في غير كتابي الصفدي وابن هشام ، بحيث يقال إن ما جاء في مخطوطة الكتاب يزيد قليلاً على نصف ما عُرف عن الزبيدي .

وقد صَوَّر الدكتور رمضان رأيه في هذه الظاهرة بقوله : « وإذا كنا قد عثرنا على نصوص كثيرة منقولة من « لحن العوام » للزبيدي في كتاب « تصحيح التصحيف » للصفدي ، و« شفاء الغليل » للخفاجي ، و« لسان العرب » لابن منظور ، ولا توجد في مخطوطتنا ، وإذا كان ابن خير قد ذكر في « فهرسته » مختصراً رآه للكتاب ، فقد هممت أن أسمّي كتابنا هذا باسم « مختصر لحن العامة » ، غير أن احتمال أن تكون تلك النصوص ، قد سقطت من نسختنا ، ولم يكن غيابها بفعل الزبيدي نفسه ، جلعني أوثر البقاء على عنوان الكتاب كما تحمله المخطوطة ، وأن ألحق النصوص الزائدة بآخر الكتاب » (ص ٣٢) .

أما الدكتور مطر فقد ذكر كتاب الصفدي ، وأشار إلى وجود نصوص فيه لم ترد في المخطوطة ، وأنه أفردها في آخر الكتاب (ص ٢٨) ، كما كرر ذلك في مقدمة استدراكاته (ص ١٩٧ ، ص ٢٣٧) .

ونذكر هنا أن الأخ الدكتور حاتم الضامن حقّق كتاب « خير الكلام في التقصي عن أخطاء العوام » لابن بالي القسطنطيني المتوفي سنة ٩٩٢هـ[٦] ، وقال : « من اللافت للنظر أن المؤلف ينقل عبارة الصفدي التي نقلها عن الزبيدي والجواليقي

(٥) ينظر تصحيح التصحيف ٦٤ .

(٦) في مجلة المجمع العلمي العراقي : المجلد الثاني والثلاثين ـ جـ ١ ، ٢ ، سنة ١٤٠١هـ ص ٤٥٧ ـ ٥٢٠ .

والصقلي والحريري وابن الجوزي والضياء موسى الأشرفي ، وهذا يدفعنا إلى الشك في أن ابن بالي لم يرجع إلى كتب هؤلاء ، والتي أشار إليها في كتابه في كثير من النقول ، ومما يقوّي هذا الشك أننا رأينا أقوالاً للزبيدي أخلّ بها كتابه لحن العوام ، وانفرد بعزوها إليه الصفدي . . . » (ص ٤٦٣) وقد أشار إليها في مواضعها ، كما أن محقق تصحيح التصحيف ، أحال في تخريج النصوص المعزوّة للزبيدي ولم ترد في المطبوعة على مستدركات المحقق عن الصفدي !

للزبيدي كتابان في لحن العامة :

افترض كلٌّ من تعامل مع كتب لحن العامة ، ووجد نصوصا معزوة للزبيدي غير موجودة في كتابه ، أن النسخة التي طُبع عنها الكتاب ناقصة ، ولم يدُرْ بخلدهم غير ذلك ، ولم يتنبه أحدهم إلى أن كثيراً من علمائنا كان يؤلف الكتاب ثم يعيد النظر فيه ، إصلاحاً ، أو زيادة ، أو اختصاراً ، وأن كثيراً من الكتب وصلتنا بصور مختلفة . وكان من الممكن أن يفترض أن الزبيدي أعاد النظر في كتابه مثلاً بالزيادة أو الإضافة ، وأن ما وصلنا إحدى صور التأليف ، وقد أشار الدكتور رمضان إلى احتمال أن يكون هذا مختصراً للكتاب .

وتصحيحاً لما شاع في هذا الموضوع أقول : إن لأبي بكر الزبيدي كتابين في لحن العامة ، وليس كتاباً واحداً ، فقد أثبت الرجل فصاحة عقله ، ودقّة ملاحظاته ، وجدارته بأن يكون من أئمة هذا الفن ، فبعد أن انتهى من تأليف كتابه الذي جمع فيه اللحن في الأندلس ، رأى ألفاظا ، وسمع عبارات لم يتضمنها كتابه السابق ، وكان عليه أن يضيف ما جمع إلى الكتاب ، كما نفعل في أيامنا هذه عندما نضيف ما نتوصل إليه من أحكام ومعلومات إلى كتاب سبق صدوره عند إعادة الطبع ، ولكن الزبيدي لم يكن باستطاعته أن يفعل ذلك وقد شاع الكتاب وانتشر ، ولم يشأ أن يفسد الكتاب على الناس الذين اطّلعوا عليه ورووه وتملّكوه ، أو أن يكون الكتاب بصورتين ، فلجأ إلى اصدار « جزء ثان » أو « ملحق » للكتاب ، وسار فيه على النظام نفسه الذي سلكه في كتابه الأول ، واعتذر لذلك بعذر لطيف مقبول « وعذرنا

في هذا واضح ؛ إذ هذا الضرب وأمثاله إنما يؤخذ من الأفواه ، ويقوم على[7] السماع ، وليس من الفنون التي تستخرج من مظانّها ، وتتطلب في مواضعها » .

وهكذا كان لأبي بكر كتابان في اللحن ، عرفهما المتقدّمون ، فكتب ابن هشام اللخمي نقده عليهما على أنهما كتاب واحد ، ونقل الصفدي كذلك عنهما ، وليست النسخة التي اعتمد عليها الأستاذان المحققان ناقصة ، ولكن ما بين أيديهما الكتاب في صورته الأولى ، ولم يعرفا « تكملة الكتاب » .

وتوضيحا لذلك أقول :

وقفت قبل سنوات وأنا أعمل فهارس لمخطوطات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ومصوراتها ـ في فنون النحو والصرف واللغة والعروض ، على صورة مخطوطةٍ لغوية تشير إلى أنها جمعت كتابي الزبيدي في لحن العامة ، ولم أعر الموضوع اهتماماً في حينه ، ولكنني حين صورت المخطوطة ، وأجلت النظر فيها ، وعرضت ما فيها من المواد والألفاظ على ما ذُكر أنه ساقط من نسخة الزبيدي التي طبع عنها الكتاب ، والموجودة عند ابن هشام والصفدي وغيرهما ، وجدت النصوص كاملة في هذه المخطوطة ، وعرفت حقيقة الأمر ، وعكفت على تحقيق المخطوطة ، لأن فيها كتاباً لأبي بكر لم ينشر ، ولأنها مزجت بين الكتابين ، وهو ما لم يستطع المؤلف عمله ، ولكنني أحببت أن أقدم للقراء هذا التعريف السريع بالمخطوطة ، حتى لا يظلّ عالقاً بالأذهان أن نسخة الزبيدي التي بين أيدينا ناقصة أو مختصرة أو غير ذلك .

مؤلف الكتــاب :

نُسبت المخطوطة التي نتحدث عنها لأديب مشهور ، ذكره شائع ، وأخباره كثيرة ، لكن ليس في مجال التأليف ، فهو أديب ناثر شاعر ، من أكبر أعلام الأندلس في هذا الفن ، وهو ابن شهيد الأندلسي ، أبو عامر ، أحمد بن عبدالملك بن مروان بن ذي الوزارتين الأعلى أحمد بن عبدالملك . كان أبوه عالماً بالتاريخ واللغة والأشعار ،

---

(٧) في المخطوطة (عن) .

وزيراً عالي القدر، توفي سنة ٣٩٣هـ[٨] . أما ابنه أبو عامر فله أخبار كثيرة في كتب أخبار أهل الأندلس وأشعارهم ، وكان له مكانته عند ولاة عصره وعلمائه . وقد توفي سنة ٤٢٦هـ[٩] . وكان والد المؤلف عبدالملك معاصراً للزبيدي ، ولا يبعد أن يكونا قد التقيا ، وسمع الكتاب ورواه عن الزبيدي ، ويقوّي ذلك صلتهما القويّة بولاة العصر ، وذكرُ أبي عامر سماعه للكتاب عن أبيه .

ولم أقف على من نسب الكتاب الذي بين أيدينا لأبي عامر بن شهيد ، فقد تركّزت عناية المتحدثين عنه على ذكر أخباره ونوادره ورسائله وأشعاره ، ولكن أموراً كثيرة تؤيد صحة نسبه الكتاب له :

فقد كتب على غلاف المخطوطة : « كتاب فيه جمع كتاب التهذيب بمحكم الترتيب لما نشره الشيخ أبو بكر بن حسن الزبيدي في كلا وضعيه في لحن العامة بالأندلس ، تأليف الإمام أبي عمر[١٠] أحمد بن عبدالملك بن مروان بن شهيد الأندلسي رحمه الله تعالى رحمة واسعة » .

وقد ذكر المؤلف في أول المخطوطة المنصور ذا السابقتين ، وأنه ألّف الكتاب له : وهو أبو الحسن ، عبدالعزيز بن عبدالرحمن بن محمد المنصور ، ولد سنة ٣٩٧هـ ، وتولّى الحجابة في عهد أبيه ، وبويع له في بلنسيه سنة ٤١١هـ ، وذاع صيته ، وتوفي سنة ٤٥٢هـ[١١] . وقد جعل ابن شهيد الكتاب إهداء لمحمد بن المنصور . وعلاقة

(٨) ينظر الصلة لابن بشكوال ٣٣٨ .

(٩) للمؤلف تراجم وافرة : ينظر بغية الملتمس للضبي ١٧٧ ، والذخيرة لابن بسام الشنتريني ١/١/١٩١ وما بعدها ، ونفح الطيب للمقري ١/٣٥٦ ، ٣٨٠ ، ٦٢١ وغيرها ، ووفيات الأعيان لابن خلكان ١/١١٦ ، وسير أعلام النبلاء للذهبي ١٧/ ٥٠١ ، وفي حواشي الكتابين الأخيرين بعض مصادر ترجمته وأخباره .

(١٠) هكذا في الأصل . والصواب (أبي عامر) .

(١١) ينظر البيان المغرب لابن عذاري ٣/ ٤٧ ، ١٦٤ ، ٣٠١ ، ٣٠٣ ، وتاريخ ابن خلدون ٤/١٦١ ، والذخيرة ٣/٢٤٩ .

ابن شهيد بالمنصور علاقة حميمة وطيدة ، سردت الكتب أخباراً كثيرة عن مجالسهما ، ورسائل ابن شهيد للمنصور[١٢] .

وبعد المقدمة ذكر ابن شهيد : « قرأت على أبي الحسن عبدالملك بن مروان رضى الله عنه قال : قال الشيخ الجليل أبو بكر . . . » ويبدو لي أن هذا هو والد أبي عامر بن شهيد ، وإن كان المشهور في كنيته أنّه أبو مروان .

فهذه الإشارات في المخطوطة رجّحت عندي أن يكون أبو عامر بن شهيد مؤلف هذا الكتاب .

أهمية المخطوطة :

وترجع أهمية المخطوطة التي أتحدّث عنها إلى أمور منها :

١ ـ أنها تكشف أن لأبي بكر الزبيدي كتاباً في لحن العامة غير الذي يُعرف ، وتضيف إلى قوائم كتب لحن العامة كتابين جديدين .
٢ ـ أنها تصحّح ما شاع في الأذهان عن النسخة المطبوعة .
٣ ـ أنّها نسخة أخرى للكتاب الذي حقّق عن نسخة واحدة .
٤ ـ أنها مزجت بين كتابي الزبيدي .

وصف النسخة ومنهج المؤلف :

نسخة المخطوطة مصورة عن مكتبة تشستربيتي ـ بدبلن ـ إيرلندا ـ رقم ٥١٨٦ ، وتقع في ٩٣ ورقة ، في كل صفحة تسعة عشر سطراً ، خطّها نسخي جيّد ، ضبطت بعض الألفاظ بالشكل ، وكتبت بعض العبارات بخط كبير ، ولم يذكر اسم الناسخ أو تاريخ النسخ ، وقد قدر مفهرس تشستربيتي أنها كتبت في القرن التاسع . وهي نسخة مصححة ومقابلة بنسخة أخرى ، وعليها ختم غير مقروء في بعض المواضع ، وكتب على غلافها ـ كما سبق : « كتاب فيه جمع . . . . . » كما جاء في آخرها « انتهى

(١٢) ينظر الذخيرة ١/١/١٩٣ وما بعدها .

جمع كتاب التهذيب بمحكم الترتيب لما نشره أبو بكر محمد بن حسن الزبيدي رحمه الله تعالى في كلا وضعيه في لحن العامة بالأندلس » .

والورقة الأولى من المخطوطة بخط حديث مختلف عن الأصل ، ويبدو أنها كتبت في وقت متأخر .

وقد جمع المؤلف ابن شهيد بين كتابي الزبيدي ، وقسّم الكتاب ثلاثة أقسام ـ كما هو صنيع الزبيدي ، فذكر في القسم الأول ما غيّرت العامة بناءه (ق ٥ ب ـ ٧٣ أ) ، وفي القسم الثاني ما وضعته العامة في غير موضعه (٧٣ أ ـ ٩٠ ب) ، وقد رتّب المادة في هذين القسمين على حروف المعجم ، على ترتيب المغاربة ، معتبراً في ذلك الحرف المُصلح لا الملحون[١٣] . أما القسم الثالث ـ وهو أصغرها ـ فذكر فيه ما يلحنون فيه من الأسماء ، وما يخطئون فيه من الأفعال (٩٠ ب ـ ٩٢ ب) .

والذي يلحظ على عمل ابن شهيد أنَّه لم يضف إلى كتاب الزبيدي شيئا ، ولكنه حذف بعض الألفاظ التي نجدها مختلفة عن النسخة المطبوعة أو تكون هي هكذا في النسخة التي رواها ، وقد سمّى الكتاب « التهذيب بمحكم الترتيب . . . . » .

وسأورد هنا أجزاء من الكتاب تتمثل :

- خطبة المؤلف .
- مقدمة الكتاب الثاني للزبيدي ، ذلك أن ابن شهيد نقل بعد الخطبة مقدمتي الكتابين .
- عبارات من الكتاب الأول تبين أهمية المخطوطة كنسخة ثانية للكتاب المطبوع ، وكانت كفيلة بتصحيح بعض العبارات ، وبعدم حاجة المحققين إلى استكمال النقص والتصحيح اجتهاداً ، أو اعتماداً على مصادر أخر .
- عبارات ذكر محققا الكتاب وغيرهما أنّها لم ترد في المخطوطة ، وهي من الكتاب الثاني .

---

(١٣) من ذلك أنهم يقولون : خرشف والصواب حرشف ، فيورده في الحاء ، ويقولون أجعد ، والصواب : جعد ، يذكره في الجيم ، ويقولون : اشترت الدابة ، والصواب اجترت ، يذكره في الجيم . . .

مقدمـــة الكتـــاب :

بسم الله الرحمن الرحيم
وصلّ اللّهم على سيّدنا محمد وسلّم

قال أبو عامر[١٤] ، أحمد بن عبدالملك بن مروان بن أحمد ، ابن شهيد الأندلسي :

الحمـد لله الـذي خلق فسـوّى ، والـذي قدّر فهدى ، خلق الإنسان ، علّمه البيان . وصـلّى الله وسلَّم على محمـد عبـده ورسـوله وخاتم أنبيائه ، بعثه بالقرآن المجيد ، قرآناً عربياً غير ذي عوج ، ليبيّن للناس ما أُنزل إليهم .

أما بعد :

أصلح الله المنصـور أبـا الحسن صلاح إفـاضـة على أوليائه القائمين بطاعته ، العاملين بأوامره ، فإنّ أفضل الملوك السالفين لم تزل ترغب أن يكون لهم في تخليد الفضائل أثر ، وفي نشر ما ينتفع به الناس ذكر ، حتى نُظم ذلك فقيل :

فقلـت امدحـونا لا [أبـا] لأبيكـم   بأفعـالنا ، إنّ الثنـاء هـو الخـلد[١٥]

وإذ لا سبيلَ إلى تخليد الجسم ، فالحظّ للعِلْية ولذوي الشرف في السعي في تخليد الاسم ، ليس ذلك إلاّ بإصحابه المحاسن والمآثر على آباد الدهور .

والمنصور ذو السابقتين ـ أعزه الله ـ صدر في الملوك والعظماء ، ومقدمة في الأشراف والزعماء ، وغرّة في وجه الزمان ، ومعلوم منه الرغبة في إحياء حسنة ، وإشاد ذلك من خلقه ـ أيده الله تعالى . فلم يزل يشغل نفسه بهدية هي أنفس عند مولانا المنصور أثرة من علم منثور ، يُرتّب ليقرب تناوله ، ويسهل تحفّظه ، وتنشط النفوس إليه ، لتأتّي مأخذه ، ووضوح منهجه ، فرتّب كتاب إصلاح لحن العامة بالأندلس لمحمد بن حسن الزبيدي ـ رحمه الله ـ على حروف المعجم ، مأخوذة من أوائل كلماته المصلحة

---

(١٤) في الأصل (قال أبو بكر) وهو خطأ ، والورقة الأولى حديثة كما ذكرت .

(١٥) في الأصل (لا لأبيكم) ولا يستقيم وزن الشطرة ولا معناها .

لا الملحونة ، ليكون مسهّلا لطلب ما يطلب فيه ، فيقصد القاصد إلى مكان الكلمة دون تعب ولا نصب ولا تكلُّفٍ يقطع بنشاطه ، وكان وجه العمل أن يتعمّد الشبه التي وقع الغلط فيها حيث ما كانت من اللفظة ، فتضمّ تلك اللفظة إلى ذلك الحرف ، مثل « مالا »[16] تضمّها إلى حرف الميم لوقوع اللحن فيه . « واجترت الدابة » إلى حرف الجيم ، « وهو أصوب من فلان » إلى حرف [الياء][17] . لكنّنا توقعنا أن نثير من التلبيس على المتكلم أو التعب للطالب أشد ما نزعنا بسببه إلى الترتيب . مع أنه قد يقع اللحن في اللفظة في شنقتين كقرنفل[18] وما أشبهه ، ويقع في آخرها كقسطار[19] وما أشبهه . فلذلك توخّينا أول الكلمة المصلحة رغبة في تسهيل القصد إليها .

وإن كان السبق للمتقدم ، والفضل للأول ، فللتالي أيضا حظّه من الإحسان ، وقسطه من الحمد ، إذ لابدّ للسالف من تركة ، وللغابر من بقيّة ، لتعمّ نعم الله تعالى الجميع ويشمل إنعامه الكلّ .

وجعل شاكر المنصور ـ أعزّه الله تعالى ـ هذا التأليف تحية للأمير السيد المعتصم بالله تعالى أبي عامر ، محمد بن المنصور ذي السابقتين ، أبي الحسن ، عبدالعزيز بن عبدالرحمن بن أبي عامر موسوماً باسمه ، مؤلفا له ، مجموعاً بذكره ، موضوعاً لخزانته ، ليكون سلّمه الله تعالى السبب في الانتفاع به أبد الأبد ، إن الله شاء تعالى ، إذ المنصور ـ أيّده الله ـ هو الذي تقتبس منه رفيع المعاني ، وتقبل منه نفائس المعالي ، ويفزع نحوه في غوامض العلوم ، ولا يقابل إلاّ بالجوامع الدقيقة من أنواع المعارف وأفانين العلم .

---

(١٦) في الأصل (ما) . وفي حرف اللام ، ق ٣٩ ب قال: (يقولون وهبت مالا ، والصواب : وهبت لفلان مالا) .

(١٧) في الأصل (وإلى حرف) ثم ترك بياض . ومن اللحن قولهم أصيب ، والصواب أصوب .

(١٨) يقولون : قُرُنْفُل ، والصواب قَرَنْفُل . وقد أوردها المؤلف في القاف ، ق ٦٢ ب .

(١٩) يقولون لمن ينقد الدراهم : قسطال ، وصوابه قسطار . وقد أورده المؤلف في القاف ، ٦٣ أ ، ولم يراع الحرف الملحون المصلح .

وجمعنـا في هذا التـأليف تأليفَي أبي بكـر ـ رحمـه الله تعـالى ـ معاً ، لئلا تفترق الفائدة ، وأبقينا الرتب الثلاث على ما رتّبها ، وأوردنا خطبتيه اللتين في صدرَي كتابيه على نصّيهـا ، لئلا نطمس من محاسن الشيخ الفاضل البادي بالإحسان سناها ، ولا نحيل بهاها ، وبالله التوفيق وهو حسبنا ونعم الوكيل .

بسم الله الرحمن الرحيم

قرأت على أبي الحسن[٢٠] عبدالملك بن مروان رضى الله عنه قال : قال الشيخ الجليل أبو بكر محمد بن حسن الزبيدي الأندلسي ـ رحمة الله عليه ـ افتتاح تأليفه الأول في « إصلاح لحن العامة بالأندلس » وقرأته عليه . . .

(ثم نقل مقدمة الكتاب المطبوع تماما) .

ثم قال[٢١] :

وافتتح الثاني بقوله :

« الحمد لله بجميع محامده ، وصلى الله على أنبيائه ورسله ، ونسأل الله توفيقاً يبلّغ رضاه ويؤدي إلى رحمته .

كنّا قد ألّفنا فيما أفسده عوامّنا وكثير من خواصنا من الكلام كتباً قسمناها[٢٢] على ثلاثة أقسام : قسم غير بناؤه وأحيل عن هيئته ، وقسم وضع في غير موضعه وأريد به غير معناه ، وقسم خصّ به الشيء وقد يشركه فيه ما سواه ، ورفعنا ذلك إلى محيي العلم ، المحيط بعيونـه ، الـراسـخ في فنونه ، المنفق لبضاعته ، المشرف لأهله ، الحـاكم المستنصر بالله أمـير المؤمنـين ، أفضـل الخلفـاء حسبـاً ، وأكرمهم نسباً ،

(٢٠) إذا كان هذا أباه فنحن أمام احتمالات أن يكون الصواب (أبي مروان) ، أو ان يكون أبوه يكنى أيضا بأبي الحسن ، أو أن تكون كلمة (الحسن) زائدة .

(٢١) ورقة ٥ أ .

(٢٢) هكذا عبر عن الكتاب بالكتب .

وأوسعهم علماً ، وأعظمهم حلماً ، أدام الله للمسلمين بركة أيامه ، وبهجة سلطانه ، ومتّعهم بدوام خلافته ، وانفساح مدّته . ثمّ إنّا نظرنا بعد فألفينا من نحو الأقسام التي ألّفناها جملا وجب علينا جمعها ، وكان حقّ ذلك أن يكون كلّ صنف منه مقرونا بنوعه ، مضموما إلى شكله ، فلّما هممنا بذلك ، كرهنا أن نبطل على كلّ من مدّ إلى أخذ كتابنا عنايته ، ونفسد عليه عمله ، فرأينا أن نصل ذلك بما تقدّم من الكتاب ، على نحو ما ذكرناه من الأقسام إن شاء الله . ولعلّ طاعناً يلزمنا التقصير في تأليفنا هذا حين لم نحتفل في جميع ذلك بدءا ، فيكون التأليف مفصلا ، والعمل منتظماً . وعذرنا في هذا واضح ؛ إذ هذا الضرب وأمثاله إنما يؤخذ من الأفواه ، ويقوم على[٢٣] السماع ، وليس من الفنون التي تستخرج من مظانّها ، وتتطلب في مواضعها .

ونسأل الله عصمة من الزيغ ، وسلامة من الزلل عند كل قول وعمل ، إنه قريب مجيب .

آمـــين .

نصوص من الكتاب :

وهذه أمثلة من النصوص التي وردت في طبعتي الكتاب ، وحاول فيها الأستاذان المحققان إصلاح خلل النسخة مع ما يقابلها في المخطوطة التي نتحدّث عنها :

جاء في تحقيق الدكتور رمضان (ص ١٩) : « والعرب تبني مفعالاً فيقصرون ويمدّون » قال المحقق : في الأصل (فيقصروا مفعالاً فيمدّ) . ووردت العبارة عند الدكتور مطر (ص ٤٥) : « والعرب تبني [مفعلا و] مفعالا [من الونى] فيقصر ويمد » .

وذكر أنه استند في التصحيح للّسان . وفي المخطوطة (ق ٢٠ ب) : « والعرب تبني مفعلا فتقصر ، ومفِعالا فتمدّ » .

---

(٢٣) في الأصل (عن) .

وفي عبارة الزبيدي : « ويقولون صنيفة الثوب ، ويجمعونها على صنائف كما يجمعون فعيلة » هكذا في طبعة الدكتور مطر (ص ٥٣) ، والمخطوطة (ق ٥٣ أ) ، ولكن الدكتور رمضان قرأ الكلمة الأخيرة « فضيلة » فأضاف [على فضائل] (ص ٢٩) .

وجاء في طبعة الدكتور رمضان (ص ٥٢) : « . . . وجمعه على فعائل ، وهذا الضرب من المضاعف يجمع هكذا ، مثل كنّة وكنائن وحرّة وحرائر . . . » وعدّل الدكتور مطر (ص ٦٩) العبارة إلى : « [وشائب] جمع [شبة] على فعائل ، وهذا الضرب . . » ويختلف النصّ تماما في مخطوطة ابن شهيد (ق ١٨ أ) : «شبائب جمع شابّة ، وكأنه أسقط الألف من الواحد وجمع على فعائل » .

وأضاف الدكتور رمضان (ص ٧٥) ، والدكتور مطر (ص ٨٥) عبارة [ثم يؤخذ دخانها فيعالج به الوشم] ، وليست موجودة في المخطوطة التي بين أيدينا (ق ٦٥ ب) ممّا يعني سقوطها من نسختي المخطوطة ، ولو رأى المحققان ضرورة وجودها لكانت الحاشية أولى بها .

ومن ذلك ما في طبعة الدكتور رمضان (ص ٩٦) : « والخُطوة : فتحة ما بين القدمين [والخَطوة : المرة من الخطو] . وذكر أنها زيادة لتمام الكلام . على أنها في طبعة الدكتور مطر (ص ١٠١) ، والمخطوطة (ق ١٥ ب) : « والخطوة : فسحة ما بين القدمين إذا مشيت » .

وفي طبعة الدكتور مطر (ص ١٠٤ : [والصواب نِيء بالكسر] يقال : هذا لحم نيء بيّن النيوءة ، وقد أنأت اللحم أنيئه إناءة ، وفيه أنَيا [ت] » ويقابل ذلك عند الدكتور رمضان (ص ١١٣) [والصواب نِيء بكسر النون والهمزة] يقال : هذا لحم نيء بين النيوء ، وقد أنأت اللحم أنيئة إناءة « قال المحقق : « بعده في الأصل : (وفيه اسما) دون فقط ، ولم أهتد لصحته » . وإذا رجعنا إلى عبارة ابن شهيد نجده يقول : (ق ٥١ أ) : والصواب نيء بالكسر والهمز ، يقال : هذا لحم نيء بيّن النيوء ، وقد أنأت اللحم أنيئة إناءة ، وفيه انتياء » .

ومن العبارات التي اختلفت بين المحققين لاجتهادهما في تصويب النص ما ورد في طبعة الدكتور مطر (ص ١٢٤) : « وقول الكوفيين [أولى] عندي ، لأن الاشتقاق يصحبه والقياس نسيب له » وهي عند الدكتور رمضان (ص ١٣٧) : وقول الكوفيين عندي [أولى] ، لأن الاشتقاق [يحكم] بصحّته ، والقياس يشهد له « وعلّق على ذلك بقوله : في الأصل (بس به) دون نقط . ويبعد ابن شهيد المحققين عن الاجتهاد بنقله (ق ٥٣ ب) : « وقول الكوفيين عندي أصح ، لأن الاشتقاق يصحبه ، يستثبت به » ، وعلّق بقوله : « يريد : يطّرد » .

وآخر نص أورده في هذا المجال ما جاء عند الدكتور مطر (ص ١٥١) : « ويقولون [للعود زند فيفتحون] وذكر أنه استدرك العبارة من تصحيح التصحيف ، أما الدكتور رمضان فأثبت (ص ١٨٤) : [ويقولون زِند فيكسرون] ، ثم علّق بأن عبارة الصفدي خطأ ، فقد فهم أن المقصود بالفتح والكسر هو الزاي ، وإنما أراد الزبيدي فتح النون ـ أي التحريك ، وعبارة المخطوط (ق ٣١ ب) تؤيد ما في « تصحيح التصحيف » وما نقل الدكتور مطر .

<u>أما القسم الثاني</u> : من النصوص التي اخترتها من المخطوطة ، فهي من الكتاب الثاني للزبيدي ، أو من الفقرات التي نسبت للزبيدي في كتاب ابن هشام اللحمي ، والصفدي ، وابن بالي وغيرهم ، والتي جمعها محقِّقا الكتاب استدراكاً عليه ، واعتمد محقق « تصحيح التصحيف » عليها ، فخرج ما نَسب الصفديُّ للزبيدي من استدراكاتها !

- أعطاه السلطان آمانا (د . رمضان ٢٥١ ، د . مطر ١٩٧ ، والمخطوطة ١٢ ب) .
- رجل أجعد (د . رمضان ٢٥٢ ، د . مطر ١٩٨ ، والمخطوطة ١٧ أ) .
- جاء على أدراجه (د . رمضان ٢٥٣ ، د . مطر ١٩٨ ، والمخطوطة ١١ ب) .
- هبّت الأرياح (د . رمضان ٢٥٣ ، د . مطر ١٩٩ ، وابن هشام ٤٨) وذكر محقق كتاب ابن هشام أن الصفدي نسب القول للحريري ولم يذكر الزبيدي ، وهو في المخطوطة (ق ١٢ أ) .

- أقرىء فلانا السلام (د . رمضان ٢٥٨ ، د . مطر ٢٠٢ ، والمخطوطة ٨ أ) .
- ويقولون للعنب المعرش دالية (ابن هشام ٤٧ استدركها عنه د . مطر ٢٣٧) وهي في المخطوطة (ق ٧٩ ب) .
- ويقـولـون لجمـع السوداء سودانات (د . رمضان ٢٧٨ ، وابن هشام ٥٦ ، والمخطوطة ٦٨ أ) .
- ويقـولـون : هم في شبع (د . رمضان ٢٧٩ ، د . مطر ٢١٨ ، ابن هشام ٥٣ ، والمخطوطة ٦٩ ب) .
- ويقولون : لقَّة لمداد فيشدّدون (د . رمضان ٢٩٣ ، د . مطر ٢٢٨ ، وخير الكلام لابن بالي ٤٩٩ س ، والمخطوطة ٣٩ ب)
- ويقولون : وتْد ، فيخففون التاء (د . رمضان ٣٠٠ ، د . مطر ٢٣٤ ، ابن هشام ٤٥ ، والمخطوطة ٧١ ب)
- ويقولون : للطـين الذي يختـم به طابع (د . مطـر ٢٢٠ ، وابن هشام ٤٦ ، والمخطوطـة ٣٣ أ ، ولم يذكرها د . رمضان)
- ويقولون : أقرّ المكنى بأبي فلان (د . رمضان ٢٩٧ ، د . مطر ٢٣١ ، ابن هشام ٥٨ ، والمخطوطة ٤٨ ب)
- وقد نقل ابن هشام اللخمي فيما ناقش فيه الزبيدي : وممّا جاء على فعَلت مفتوح العـين والعـامـة تكسره قولهم : عرفت وعقلت . . . . » (ص ٦٤) وعلق المحقق بقوله : « لم يرد في مخطوطة لحن العامة ولا في تصحيح التصحيف » .

وهذا النص في مخطوطتنا (ق ٩٢ أ) . كما اعترض ابن هشام على : « ومما جاء على فعِلت مكسور العين والعامة فتفتحه قولهم لججت وغصصت » (ص ٦٥) وذكر المحقق التعليق السابق نفسه ، وهذا النص في المخطوطة (ق ٩٢ أ ، ٩٢ ب) .

كما نقـل ابن هشـام : وممّا جاء على أفعل بالألف ، وهم يقولونه على فعل ، قولهم : أفلح الــرجــل . . (ص ٦٦) وكـرّر المحقق تعليقـه . والنص في المخطوطة (ق ٩٢ ب).

وهذه النصوص غيض من فيض ممّا نُسب للزبيدي ولم يقف محققو كتب لحن العامة عليه ، وهو دليل قاطع شاف على أن هذه المخطوطة تحوى كتابي الزبيدي في لحن العامة .

نسأل الله تعالى أن يعيننا على إتمام تحقيقِ كتاب « التهذيب بمحكم الترتيب » ، ليقف المعنيّون بتراثنا اللغوي على كتابي الزبيدي معاً .

والحمد لله ربّ العالمين .

مصـــادر البحـــث

- بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس ـ للضبي ـ إسبانيا : مجريط ، ١٨٨٥ م .
- البيان المغرب ـ لابن عذاري ـ تحقيق كولان ، وبروفنسال . بيروت : دار الثقافة .
- تاريخ ابن خلدون (العبر) بيروت : مؤسسة الأعلمي ، ١٣٩١هـ .
- تصحيح التصحيف وتحـرير التحـريف ـ للصفدي ـ تحقيق السيد الشرقاوي ـ القاهرة . مكتبة الخانجي ، ١٤٠٧هـ .
- التهذيب بمحكم الترتيب ـ لابن شهيد الأندلسي ـ مخطوطة تشستربيتي ٥١٨٦ .
- خير الكلام في التقصي عن أغلاط العوام ـ لعلي بن بالي القسطنطيني ـ تحقيق د . حاتم الصالح الضامن ـ بغداد : مجلة المجمع العلمي العراقي ـ م ٣٢ ـ جـ ١ ، ٢ ، سنة ١٤٠١ هـ .

- الـذخـيرة في محاسن أهـل الجـزيرة ـ لابن بسام الشنتريني ـ تحقيق د. إحسان عباس ، بيروت : دار الثقافة ، ١٣٩٩هـ .

- الرد على الزبيدي في لحن العامة (من كتاب : المدخل إلى تقويم اللسان) لابن هشام اللخمي ـ تحقيق د . عبدالعزيز مطر ـ القاهرة : مجلة معهد المخطوطات م ١٢ ، جـ ٢ ، سنة ١٣٨٦هـ .

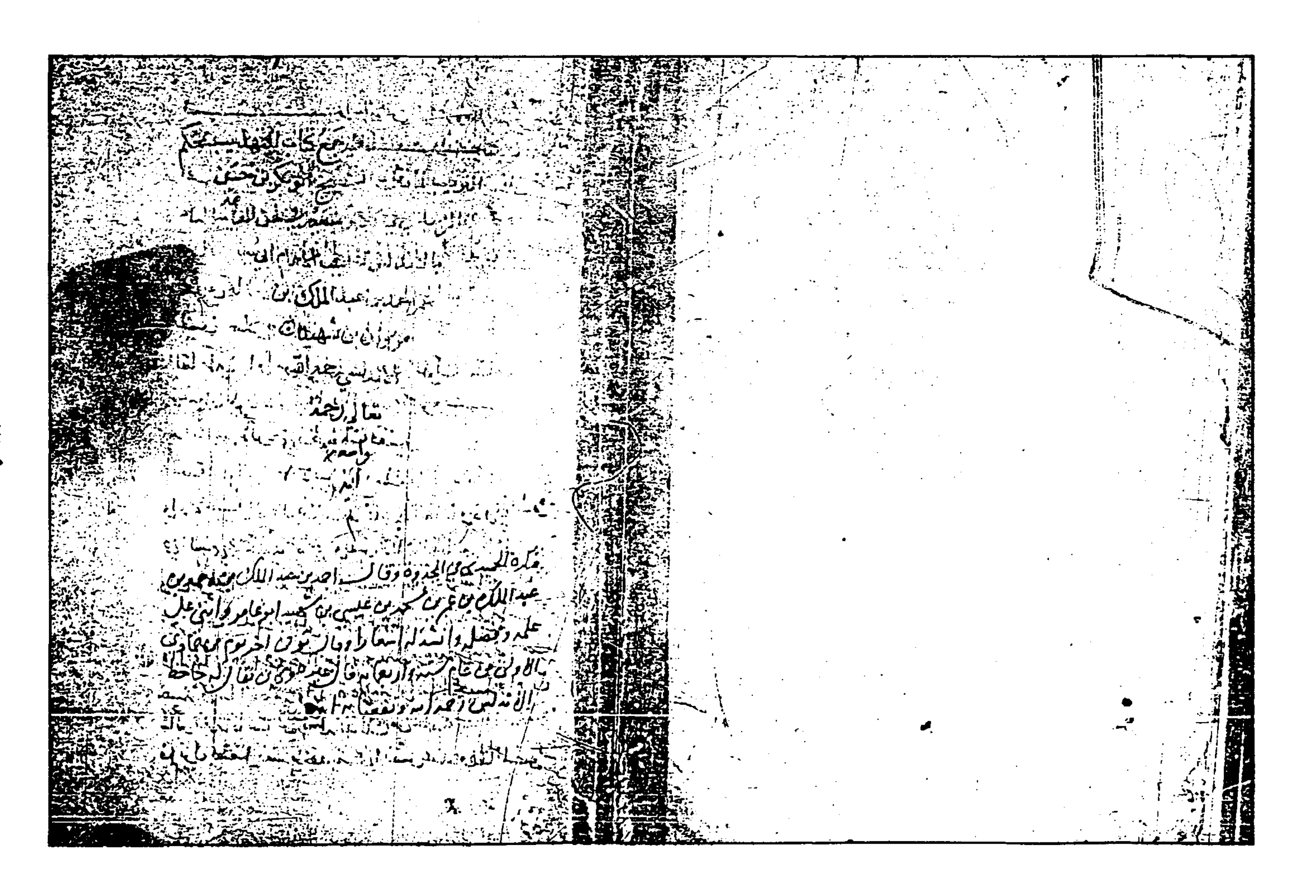
- سير أعـلام النبلاء ـ للذهبي ـ الجزء السابع عشر ـ تحقيق شعيب الأرناؤوط ، ومحمد نعيم العرقسوسي ـ بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٣هـ .

- الصلة ـ لابن بشكوال ـ القاهرة ، ١٩٥٥م .

- لحن العـامـة ـ لابي بكـر الـزبيدي ـ تحقيق د . عبـدالعـزيز مطر ، القاهرة : دار المعـارف ، ١٩٨١م . وبعنوان لحن العوام تحقيق د . رمضان عبدالتواب ، القاهرة : المطبعة الكمالية ، ١٩٦٤م .

- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ـ للمقّري ـ تحقيق د. إحسان عباس ـ بيروت دار صادر ، ١٣٨٨هـ .

- وفيان الأعيان ـ لابن خلكان ـ تحقيق د. إحسان عباس ـ بيروت : دار الثقافة .



الامام ابى عامر احمد بن عبد الملك بن

تعالى رحمه

ذكره الحميدي في الجذوة وقال احمد بن عبد الملك بن عمر بن
عبد الملك بن عمر بن محمد بن عيسى بن شهيد ابو عامر واثنى على
علمه وفضله وانشد له اشعارا وقال توفي اخر يوم من جمادى
الاولى من عام ستة واربعين ... قال لي الحافظ
الاندلسي ...

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وسلم

قال ... ابو بكر احمد بن عبد الملك بن مروان بن احمد بن شهيد الاندلسي

الحمد لله الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى خلق الانسان

علمه البيان وصلى الله وسلم على محمد عبده ورسوله وخاتم

انبيائه ... بالقرآن المجيد قرآنا عربيا غير ذي عوج ليبين

للناس ما انزل اليهم اما بعد اصلح الله المنصور ... ابا

... فان اقاصر على ارتياد القايمين ... عنه

... باوامره فان افاضل الملوك ... الهمم الذين

... تحليد الفضايل ... ما ...

به ... حتى ... ذلك فضل

فقلت امد ... بالا لا ... انما ... هو الخلد

واذ لا سبيل الى تخليد الجسم فالحظ العلية وذوي الشرف

في السعي في تخليد الاسم وليس ذلك الا باصطناع المحاسن

والمآثر على اباد الدهور والمنصور ذو التابعين ...

اعزه الله صدر في الملوك والعظما ومقدم في الاشراف

والزعما وغرة في وجه الزمان ومعلوم ... الرغبة في احيا

حسنة وانشاد مكرمة واثارة غريبة وانشاء عجيبة واذ ...

شاكر نعمة قامت ... بذلك من خلقه ايده الله تعالى

فلم يزل يشغل نفسه ... عن ... النفس عند مولانا المنصور

... من تلاوته ونسهل تحفظه

وتنشط النفوس ... ووضوح منهجه

فرتبت كتاب ... العامة بالاندلس لمحمد بن حسن

الزبيدي رحمه الله على حروف المعجم ماخوذة من اوايل

كلماته المعجمة ... لتكون تسهيلا للطالب ما يطلب

... القاصد ... مكان الكلمة دون تعب ولا ...

ولا تكلف ... وكان وجه العمل ان ... النسبة

... كانت من اللفظة فتضم

... الى ذلك ... مثال ... ضمها الى حرف

... الدابة الى حرف ... وهو ...

من فلان والى حرف ... لكنا توقعنا ان ...

التلبيس على المتعلم والتعب للسائل اشد ما ...

بسببه الى الترتيب مع انه قد يقع اللحن في اللفظة في

شيئين ... وما اشبهه ويقع في اخرها ...

وما اشبهه فلذلك ما توخينا اولا الكلمة المصلحة رغبة

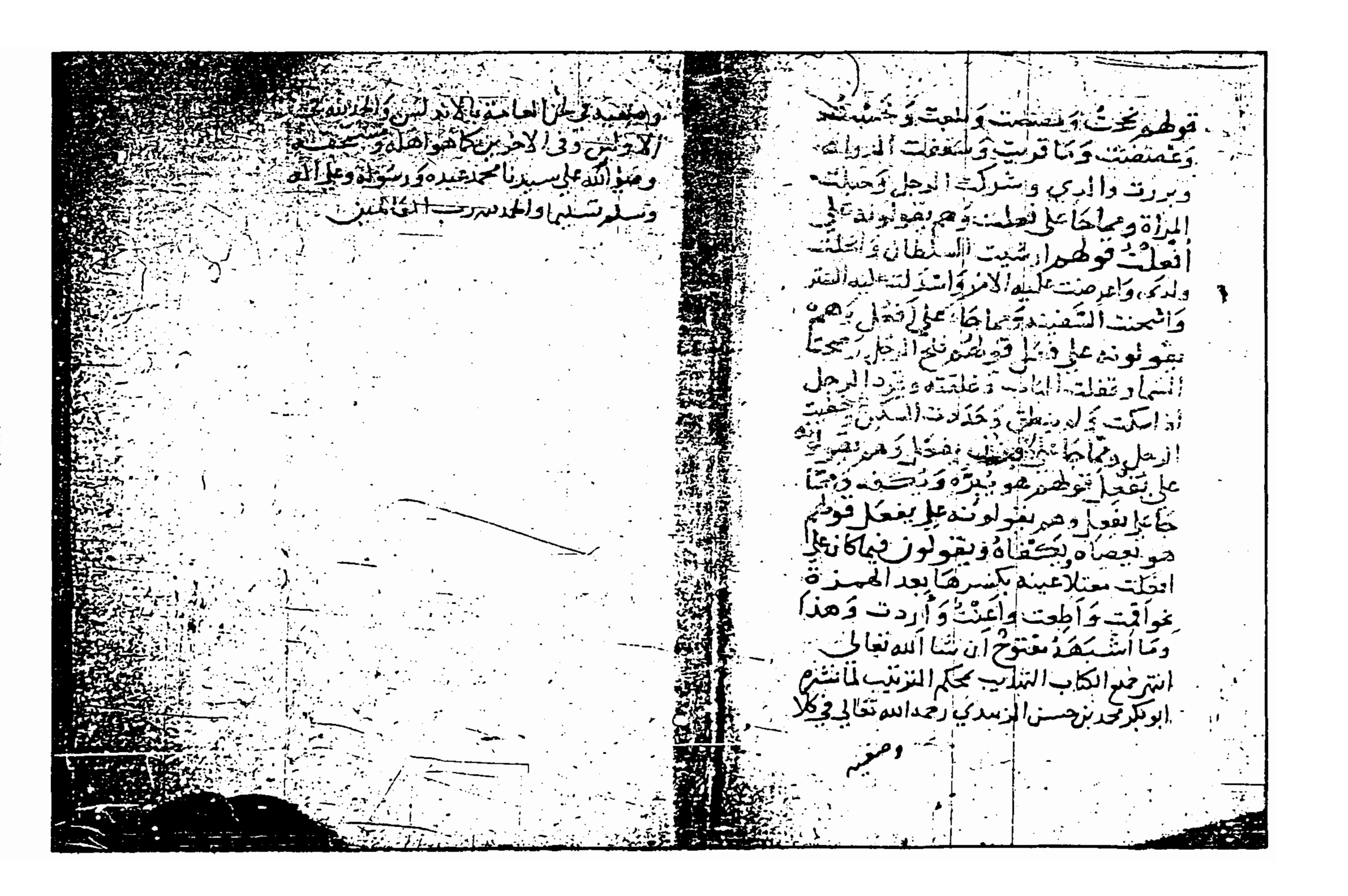
في تسهيل القصد اليها وان كان السبق للمتقدم والفضل

للاول فللثاني ايضا حظه من الاحسان وقسطه من

الحمد اذ لا بد للسالف من ... وللغابر من ...

... الله تعالى الجميع ... الكل ... شاكر

لم يقع ... (هامش)



قولهم نُحِثتُ ونُعِستُ ولُعِبتُ وخُشِبتُ
وعُمِصتُ وما قُرِبتُ وسُعِفَت المرأة
وبُرِرتُ والدي وشَرِكت الرجل وحُبِلَت
المرأة ومما جاء على فَعِلتُ وهم يقولونه على
أفعلتُ قولهم أرشيت السلطان وأسلفت
ولدك وأعرضت عليه الأمر وأشد لتعاليه النقر
وأشمت الشعيد ومما جاء على أفعل وهم
يقولونه على فَعَلَ قولهم نكح الرجل ...
أسما وتغلق الباب وغلقته وبرد الرجل
إذا سكت ولم ينطق وحددت السكين وجفيت
الرجل ومما جاء ... فعل وهم يقولونه
على يُفعِل قولهم هو يُبِرُّه ويُحِقُّه ومما
جاء على يَفعل وهم يقولونه على يُفعِل قولهم
هو يعصاه ويكفاه ويقولون فيما كان على
افتعلت معتلا عينه بكسرها بعد الهمزة
نحو اقِمتُ واطِعتُ واعِنتُ وارِدتُ وهذا
وما أشبهه مفتوح إن شاء الله تعالى
انتهى جميع الكتاب التذييل بحكم الترتيب لما نظمه
أبو بكر محمد بن حسن الزبيدي رحمه الله تعالى في كلا
وصحبه

ومنتقد على لحن العامة بالأندلس والحمد لله في
الأولين وفي الآخرين كما هو أهله ومستحقه
وصلى الله على سيدنا محمد عبده ورسوله وعلى آله
وسلم تسليما والحمد لله رب العالمين

كتاب الحروف للمزني

تحقيق

الدكتورين/ محمد حسني محمود و محمد حسن عواد

نقد وتقويم

إعداد: الدكتور / صالح بن حسين العايد
الأستاذ المساعد في قسم النحو والصرف وفقه اللغة
بكلية اللغة العربية بالرياض
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

مقدمـــة :

صدر عن دار الفرقان للنشر والتوزيع في عمان بالأردن (كتاب الحروف للمزني) سنة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م ، وقد تعاضد على تحقيقه والتعليق عليه والتقديم له الدكتوران محمود حسني محمود ، ومحمد حسن عواد المدرسان بكلية الآداب في الجامعة الأردنية ، وكتاب الحروف هذا أحد كتب علماء اللغة الذين عنوا عناية واضحة بالتأليف في معاني الحروف العربية واستعمالاتها ، فأفردوها بمؤلفات خاصة .

وكتاب المزني في أصله ذو حجم صغير لكنّ المحققين ضخّماه كثيراً بحواشٍ وتعليقات . موضحة لبعض غوامضه ، فالمؤلف رحمه الله تعالى في كتابه يقتصر على ذكر مصطلح الحرف ومثال له ، فرأى المحققان أن يحيلا القارىء على الكتب المماثلة له لإزالة ما في عبارات الكتاب من إبهام وغموض ، بل إنهما في كثير من المواضع ينقلان نصوصاً كثيرة من تلك الكتب .

ترجمة المؤلف :

كان عمل الدكتورين في الكتاب ذا شقين :

دراسة الكتاب والمؤلف ـ وتحقيق النص .

أما في الدراسة فأول ما يطالعه القارىء منها قول المحققين : (مؤلف كتاب الحروف الذي نقدمه إلى قراء العربية هو أبو الحسين المزني ، كما جاء في نسخة الكتاب الوحيدة المحفوظة بمركز الوثائق والمخطوطات بالجامعة الأردنية ، وهذه النسخة شريط مصور يحمل الرقم ٢٨٠ ، ولقد بذلنا ما في الوسع والطاقة ـ بالرجوع

إلى كثير من كتب التراجم التي بين أيدينا ـ من أجل الوقوف على خبرٍ للمؤلف ، أو ذكرٍ لشيوخه أو تلاميذه فلم نظفر بشيء مما سعينا إليه ، وذهب جهدنا المبذول أيادي سبأً ، وعلة ذلك أنا لا نعرف الاسم الصريح لأبي الحسين هذا ، ولا نعرف في أيِّ القرون سلخ أيامه وسنيه)[1] .

وفي كلامهما هذا مزالق عملية عجبت لوقوع الدكتورين فيهما :

أولها : أنهما حرّفا كنية المزني إلى (أبى الحسين) وهو (أبو الحسن) .

وثانيها : أنهما لم يذكرا أين يوجد أصل مخطوطة الكتاب الذي حققاه ، لا في المقدمة ولا عند وصفهما النسخة التي اعتمدا عليها في التحقيق[2] ، وإنما تحدثا عن مصورتها ، ويبدو أنهما لم يعلما أن أصلها محفوظ في مكتبة جامعة برنستون في الولايات المتحدة الأمريكية .

وثالثها : عدم معرفتهما اسم مؤلف الكتاب ، وادعاؤهما بذل ما في الوسع والطاقة والرجوع إلى كثير من كتب التراجم ، ومع ذلك فلم يظفرا بشيء ، وإني أشك في دقة كلامهما لأن للمؤلف ترجمة في كتاب السيوطي (بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ٢ / ١٨٣) وهذا الكتاب من مراجعهما ، وهو من أوائل الكتب التي يرجع إليها الباحث في ترجمة نحوي ، ولا أظن أن سبب عدم اهتدائهما إلى ترجمة المؤلف تحريفهما كنيته كما ذكرت آنفا ، لأنهما لو اطلعا على تلك الترجمة لتشبثا بها ولو كانت محتملة لديهما غير مؤكدة ، لكنهما عمدا إلى تسطير ست صفحات في الدراسة[3] محاولين تسويغ عجزهما عن الظفر بترجمة للمؤلف ، بأن كتباً غير قليلة نشرت وهي غفل من أصحابها ، وضربا مثالاً لذلك كتاب (إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج) وذكرا أن الشك في نسبته إلى الزجاج بدأه المحقق للكتاب نفسه الأستاذ إبراهيم الأبياري[4] ، ومع ذلك لم يثنه ذلك عن نشر الكتاب ، ومن ثم أثبت الأستاذ أحمد

(١) كتاب الحروف للمزني ص ٥ .

(٢) ص ٣١ .

(٣) ص ٥ ـ ١٠ .

(٤) ص ٧ .

راتب النفاخ أن الكتاب المذكور هو لأبي الحسن على بن الحسين الأصبهاني الباقولي المعروف بجامع العلوم ، لكنّ النفاخ ظنه كتاب الجواهر للأصبهاني[٥] وكذلك صنع الزميل الدكتور إبراهيم بن محمد أبو عباة في رسالته التي نال بها درجة الدكتوراه من كلية اللغة العربية بالرياض « شرح اللمع للأصبهاني : دراسة وتحقيقاً » حيث أيّد رأي النفاخ بأدلة قطعية على صحة نسبه الكتاب إلى الأصفهاني[٦] .

وكان الأستاذ النفاخ قد قال : (وأما القول الفصل فرهين بظهور نسخة من الكتاب تحمل اسمه الصحيح وتقطع الشك باليقين)[٧] وقد تكرم الأخ الدكتور عبدالرحمن بن سليمان العثيمين فأطلعني في مكتبة السليمانية باستنبول على نسخة من إعراب القرآن مخرومة الأول ، لكن في وسطها عنوان كتب فيه : (الجزء الثاني من إعراب القرآن لجامع العلوم) وهي نسخة مخطوطة من الكتاب المطبوع المنسوب إلى الزجاج وهي في مكتبة شهيد عليّ تحت رقم (٣٠٧) ، فلم يعد هناك مجال للشك في اسم المؤلف ولا اسم الكتاب .

واستمر المحققان بضرب الأمثلة للكتب المطبوعة مع الجهل بمؤلفيها ، وكانا في غنى عن كل ذلك لو نقلا الترجمة المختصرة للمزني التي سطرها يراع السيوطي في البغية ، أو اطلعا على الترجمة التي كتبها ياقوت الحموي في معجم الأدباء (١٤ / ٩٨ - ٩٩) قال ياقوت :

(على بن الفضل المزني أبو الحسن النحوي : نقلت من خط أبي سعيد عبدالرحمن بن علي اليزدادي في كتابه المسمى « جلاء المعرفة » تعرّض فيه للمآخذ على العلماء ، قال : وكان قرىء كتاب الكرمانيّ في النحو على أبي الحسن المزني ، وقرأه هو على أبيه ، وأبوه على الكرمانيّ . وفضل أبي الحسن في عصره على من كانت تضرب إليه آباط الإبل في العراق لاقتباس العلم منه . وكان ابن جرير يحثه أبداً على قصد العراق علما منه بأنه لو دخل بغداد لقبل فوق غيره ، ولكان الأستاذ المقدم ، وبلغ من

(٥) مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق م ٤٩ ص ٢٠ .

(٦) شرح اللمع للأصفهاني ١ : ٦٤ .

(٧) مجلة المجمع م ٤٩ ص ٢٠ .

فضل علمه أنه صنف كتاباً في علم «بسم الله الرحمٰن الرحيم » وسماه « البسملة » ويقع في ثلاثمائة ورقة ، وله في النحو والتصريف مصنفات لطيفة نافعة . وقد روي المزني عن إسحاق بن مسلم عن أبي سعيد الضرير) . انتهى كلامه .

وياقوت ـ وإن لم يذكر سنة ولادته ولا سنة وفاته ـ حدد العصر الذي عاش فيه المـزني حيث إنه عاصر ابن جرير الطبري المتوفى سنة ٣١٠هـ[٨] . وذكر الحموي بعض شيوخ المزني وهما والده وإسحاق بن مسلم .

دراسة المحققين للكتاب

بدأها المحققان بسرد مؤلفات خاصة بالحروف ، فذكرا تسعة وثلاثين مصنفاً ، وفـات عليهـما ذكر مؤلفات أخرى كثيرة ، وإن كانا قد اعتذرا لنفسيهما في البداية فقالا : (وحسبنا أن نثبت هنا بعض ما وقفنا عليه[٩] ومما فاتهما ذكره :

١ ـ منازل الحروف للرماني : حققه د. مصطفى جواد ويوسف يعقوب مسكوني .
٢ ـ الحروف في اللغة لأبي القاسم الحسن بن بشر الآمدي .
٣ ـ الحروف في النحو لأبي عبدالله محمد بن جعفر القزاز .
٤ ـ معاني الحرّوف وأقسامها لأبي القاسم حسين بن الوليد بن العريف .
٥ ـ معاني الحروف لعبدالجليل بن فيروز الغزنوي .
٦ ـ شرح معاني الحروف لعلي بن فضال المجاشعي .
٧ ـ معاني الأدوات والحروف لابن القيم .
وغيرهـــا .

ثم انتقل المحققان إلى الحديث عن منهج المؤلف في كتابه فقالا : (سار المؤلف في كتابه على نهج مطرد مستتب لا يتخلف إلا قليلا ، فهو يذكر الألفات أولا فالباءات

(٨) وفيات الأعيان ٤ : ١٩٢ .

(٩) ص ١١ .

فالتاءات . . إلى أن يصل إلى الياءات ، ثم يعقد ـ كما تقدم القول في ذلك ـ للهمز والهمزات واللام ألفات حديثاً آخر .

وخطته أن يذكر الأنواع المختلفة للحرف الواحد ثم يشرع في تفسيرها . والتفسير عنده لا يعني غير التمثيل على نوع الحرف الذي ذكره أولا)[10] . وواضح من كلام المحققين أن الكتاب مختصر جداً ، وأن مؤلفه يكتفي باسم الحرف ومثال له ، لكن المحققين ـ بسبب اعتمادهما على نسخة واحدة للكتاب ولأسباب أخرى ـ أخذا على المؤلف اضطراب خطته من جهات أربع :

الأولى : ذكره بعض الحروف ثم عدم تفسيرها ، وذكرا لذلك أمثلة :

١ ـ إغفاله ذكر الفاء التي بمعنى « حتى » في التفسير[11] ، والسبب في ذلك أن المؤلف مثّل لها عند تعداده الفاءات فقال : (وفاء بمعنى حتى كقوله تعالى : ﴿ فأنتم فيه سواء ﴾ أي حتى أنتم فيه سواء)[12] .

٢ ـ إغفاله ذكر لام الصيرورة في التفسير[13] ، والسبب في ذلك أنه قال : (ولام الصيرورة وقيل : لام الملك)[14] ثم مثّل للام الملك فقال : لزيد مال ، وهذا المال لزيد[15] فهو يعدهما شيئا واحداً .

٣ ـ إغفاله ذكر لام النهي في التفسير[16] ، وهذا المأخذ من المحققين جاء بسبب النسخة الوحيدة التي اعتمدا عليها في التحقيق ، إذ « لام النهي » غير موجودة في نسخة ليدن ، وهي النسخة الثانية للكتاب التي ظفرت بها ، ويؤيد

---

(١٠) ص ١٦ .

(١١) ص ٦٥ .

(١٢) ص ١٦ .

(١٣) ص ٦٩ .

(١٤) ص ١٦ .

(١٥) ص ٦٨ .

(١٦) ح ٢٢٦ ص ٦٨ .

إسقاطها أن المؤلف قال : (اللامات ثلاثون)[١٧] وبزيادة لام النهي صارت إحدى وثلاثين ، وقد حار المحققان في الأمر فعلقا قائلين : (لم نعثر على لام مفردة للنهي ، كما أن المؤلف أسقطها في التفسير كما سيأتي ، ولعله أراد اللام المركبة المعروفة بلا الناهية)[١٨] والصحيح أن المؤلف لا يريد « لا الناهية » لأنه قد ذكرها في آخر الكتاب[١٩] .

٤ - إغفاله ذكر ألف التنكير[٢٠] ، وهذه الدعوى من المحققين يصدق عليها المثل القائل (أساء سمعاً فأساء جابة) فهما حرّفا الكلمة من التكرير - كما ورد في نسخة ليدن - إلى التنكير ، ثم طفقا يبحثان عن مثال أو تفسير لها فلما لم يجدا ما لا باللائمة على المؤلف ، وقد مثّل المؤلف لألف التكرير فقال : (وأما ألف التكرير فنحو ألف فعّال مثل قتّال وصبّار)[٢١] .

٥ - إغفاله ذكر باء الإلصاق ، والباء بمعنى من أجل ، والباء بمعنى إلى[٢٢] ، والصحيح أن المؤلف ذكرها فقال : (وباء الإلصاق نحو : كتبت بالقلم ، و﴿ فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ ﴾ والباء بمعنى « من أجل » نحو :

غُلْبٌ تَشَذَّرُ بالذُّحُولِ

أي من أجل .وبمعنى « إلى » نحو ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ أي إلى أمرنا)[٢٣] .

---

(١٧) ص ١٣٣ .

(١٨) ص ١٦ .

(١٩) ص ٥١ .

(٢٠) ص ١٦ .

(٢١) ص ٥٥ .

(٢٢) ص ١٧ .

(٢٣) ص ١٧ .

٦ ـ إغفاله ذكر فاء الصرف عند تعداد الفاءات وذكرها في التفسير[٢٤] وهذا المأخذ من المحققين غير صحيح لأنها مذكورة في نسخة ليدن .

الجهة الثانية : ذكر أنواع الحروف أولاً ، ثم التمثيل على كل نوع في التفسير ، وعدم سير المؤلف في كتابه على هذه الوتيرة ، وهذا المأخذ لا يصلح أن يقال عن المؤلفات المتقدمة لأن أصحابها لم يريدوا ذلك .

الجهة الثالثة : اختلاف مستويي النظر والتطبيق في عدة الحروف ، وضرب المحققان مثالاً لذلك بأن المؤلف أخبر أن اللامات ثلاثون ، وهي على التحقيق ـ على ما ذكره ـ اثنتان وثلاثون لاما[٢٥] . والصحيح أنَّ المحققين واهمان فاللامات التي ذكرها ثلاثون فقط وقد بينت أن نسختهما المخطوطة المعتمدة في التحقيق زيد فيها « لام النهي » ثم إن المحققين عدا قوله : (ولام الصيرورة وقيل : لام الملك)[٢٦] مشتملا على لامين والصحيح أنها لام واحدة عرفت باسمين .

الجهة الرابعة : أغفل المؤلف ذكر بعض الحروف ، وضرب المحققان أمثلة لذلك بالخاءات والزايات والشينات[٢٧] ، والصحيح أن المؤلف لم يغفلها لكنها سقطت من نسخة المحققين .

دراسة المحققين لمذهب المؤلف النحويّ :

خلص المحققان إلى أن المؤلف كوفي المذهب[٢٨] ، وهذا مما لا شك فيه لدى

---

(٢٤) ص ٦٨ .

(٢٥) ص ١٨ .

(٢٦) ص ٢٥ .

(٢٧) المصطلح النحوي : نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري لعوض حمد القوزي ص ٢٢ .

(٢٨) المصطلحات النحوية نشأتها وتطورها لسعيد أبو العزم إبراهيم : ص ق المقدمة .

المطلع على الكتاب ، قالا : (يدلنا على ذلك أمران : حدوده « مصطلحاته » واختياراته النحوية)[٢٩] .

وههنا خلط المحققان مصطلحين هما : الحد والمصطلح ، وجعلاهما شيئا واحداً ، وهذا غير سليم ، فالمصطلح يراد به ، (اتفاق جماعة على أمر مخصوص)[٣٠] ومنه المصطلحات النحوية ، كالاسم والفعل والفاعل والحال والتمييز ، حيث اتفق النحاة على أن ما دل على حدث مقترن بزمان معين ، أنه فعل (وهذا الاتفاق بين النحاة على استعمال ألفاظ فنية معينة في التعبير عن الأفكار والمعاني هو ما يعبَّرُ عنه بالمصطلح النحوي)[٣١] .

أما الحد عند النحاة فهو (ما يميز الشيء عما عداه)[٣٢] وهو ما يعرف اليوم بالتعريف كقولك في حد الحال : « الوصف الفضلة المسوق لبيان هيئة صاحبه أو تأكيده أو تأكيد عامله أو مضمون الجملة قبله » .

النص المحقق :

اعتمد المحققان في تحقيقهما على نسخة واحدة حديثة ، فيها تصحيف وسقط كثيران ، وقد بذلا جهدا مشكورا في محاولة تقويم النص فوفقا كثيراً ، وجانبهما الصواب في مواضع ، وإننى قد بذلت جهداً في البحث عن نسخة ثانية من الكتاب ، لأننى حينما اطلعت على النص المحقق وجدت فيها تحريفاً لا يخفى على متبصر ، ولقد عجبت كيف لم يتنبه المحققان إلى التحريف في قولهما : (كُلْ ما شئت من عمرو وزيد بمعنى أو زيد)[٣٣] . فمن سيأكل عمرا أو زيدا ؟ ومثل هذا تكرر في مواضع سأذكر بعضها مرتبة حسب صفحات الكتاب ، وقد اعتمدت في

(٢٩) الحدود النحوية لعبدالله بن أحمد الفاكهي ق ٢١٦ .

(٣٠) ص ١١٣ .

(٣١) ص ٤٤ .

(٣٢) الكتاب ٢/ ٢٣٩ ، أدب الكاتب ٤٦٤ .

(٣٣) ص ٥٥ .

التصويب على نسخة ليدن ذات الرقم (٢٨٨١) ، وهي نسخة تقع في خمس عشرة ورقة ، وتاريخ الفراغ من نسخها ١٣ من ربيع الثاني سنة ألف من الهجرة ، وناسخها سليمان الأزهري :

ص	س	
٣٧	٣	« باب الألفات : الألفات ثلاثة وخمسون ألفاً ، ألف أصل ، ألف وصل . . الخ .
		الصواب : (باب الألفات : ثلاثة وخمسون ألفا : ألف أصل وألف وصل . . . . إلخ . بحذف كلمة (الألفات) المكررة ، وبعطف بعضها على بعض .
٣٨	١٣	قال عن ألف الأصل (ويجوز وصلها) وعلّق المحققان قائلين ، يعني في الضرورة ، والصواب : (ولا يجوز وصلها) .
٤١	حاشية	(١٧) واردة في نسخة ليدن .
٤٤	حاشية	(٣١) أخذا المحققان على المؤلف عدم ذكره ألف التنكير ، وقد ذكرها[٣٤] .
٤٧	١	(ويندب بلا واو نحو: أزيداه) والصواب : (ويندب بلا وا نحو : أزيداه) .
٤٨	١	(وأما ألف الأدوات فهي التي بأحرف سواها) والصواب : التي تقرن بأحرف سواها .
٤٩	٤	(فهذه الألف هي علامة النصب ههنا) الصواب : فهذه الألف علامة النصب ههنا .
٤٩	٥	(وأما ألف القسم فهي ألف : الله وأيم . . .) والصواب : فهي ألف : آلله إنك لظالم وأيم . . . .) .
٥٠	٤	(لأن ثاني حرف في الاستقبال ساكن) قال المحققان : في الأصل: (لأن حرف الثاني) والصواب ما أثبتناه ، وأقول : بل الصواب : لأن الحرف الثاني في الاستقبال ساكن) .

(٣٤) ص ٥٦ .

ص	س	
٥٠	ح	(٧٣) واردة في نسخة ليدن .
٥١	٥	(ولا يقال ذلك لمن فعل مرة حتى يكرر) زاد المحققان كلمة (ذلك) وقالا : (زيادة يقتضيها السياق) والصحيح أنها زيادة لا داعي لها .
٥٢	٢	(راضية ، أي في عيشة فيها رضى لصاحبها) وفي نسخة ليدن : فيها رضى بصاحبها ـ بالباء لا اللام ـ ولعله الصحيح فالمؤلف قد يريد أن فاعلة على أصلها ، لا أنها بمعنى مفعولة .
٥٢	٩	(هاء الداهية) قال المحققان : في الأصل : (والراهبة) تحريف والصواب ما أثبتناه ، وأقول : في النسخة الأخرى : (هاء الواهية) .
٥٣	٢	(كقولك : ألا هي ، قال بعضهم : نعم هي) والصواب : (قال بعضهم : معناه نعم هي) .
٥٣	٤	(نحو : لا يقم) والصواب : لا تقم .
٥٣	٧	(أمثلي يجفى) وفي النسخة الأخرى : (أمثلي يخفي) .
٥٣	٩	(وأما ألف التمني فهي التي تصحب الياء) قوله : (فهي التي) زاده المحققان ، وهو في النسخة الأخرى .
٥٣	١٠	(والماء فأشربه) والصواب : (ألا ماء فأشربه).
٥٤	٤	(نحو : الموصي من أوصيت والمنقضي والمستقضي) والصواب : (نحو : ألف الموصى من أوصيت والمنقضي والمستقضي) .
٥٤	٨	(وباء الصلة وباء بمعنى « في ») الصواب : (وباء الصلة ، وباء بمعنى « مع » وباء بمعنى « في ») .
٥٥	٧	(وأما باء التعدي فكقولك : خرجت بزيد أي أخرجت زيدا) زاد المحققان قوله : (خرجت بزيد أي) لأنه ساقط من نسختهما ، والصحيح أن في الكلام حذفاً والصواب : (أما باء التعدي فكقولك : أخرجت زيدا ، فإذا أسقطت الألف جئت بباء فعدت الفعل كقولك : خرجت بزيد بمعنى أخرجته) .

ص	س	
٥٦	١	(وفاتني فقه كثير بأبي حنيفة أي بعلمه) زاد المحققان (أي بعلمه) والصواب : (أي بفراق أبي حنيفة) كما ورد في نسخة ليدن .
٥٧	١	(خذ بخط ، معناه : خذ من الخطوط خطا) الصواب : (خذ بحظ معناه : خذ من الحظوظ حظا) .
٥٧	٥	(أي والنعمة لربك أنت تعرف) والصواب : (أنت تعرفها) .
٥٨	١	(رميت بالقوس أي على القوس ، وجئت بحال حسنة أي على حال حال حسنة) زاد المحققان أيّاً في الموضعين والصواب (رميت بالقوس وعلى القوس وجئت بحال حسنة وعلى حال حسنة) .
٥٨	٧	(شربت بماء الدحرضين) في نسخة ليدن بعدها : (أي من ماء الدحرضين) .
٦٠	١٤	(كالرحمة والسبعة) الصواب : والسعة .
٦١	٧	(في الأسماء كتاء تعتب) والصواب : (تغلب) .
٦٣	٢	(وكل تاء تسقط في الجمع كتاء عنكبوت لأن جمعه على عناكب) . زاد المحققان (كتاء عنكبوت) وصواب الكلام : (وكل تاء في اسم تسقط في الجمع فهي زائدة كتاء العنكبوت لأن جمعه على عناكب) .
٦٣	٤	(في الثاءات والجيمات والحاءات والدالات والراءات والصادات) . الصواب : (والثاءات والجيمات والحاءات والخاءات والدالات والذالات والراءات والشينات والصادات) .
٦٤	٧	(وإذا قلت : سيقوم أو سوف يقوم فلم يحتمل إلا الاستقبال) الصواب : (وإذا قلت : سيقوم أو سوف يقوم لم يحتمل إلا الاستقبال) .
٦٥	٢	(ولا تجتمع السينات إلا في قولهم : مسلم بن سسن) . الصواب : (ولا يجتمع سينان . . .) .
٦٥	٥	(فاء النسق وفاء الصلة) . الصواب : (فاء النسق وفاء الصرف وفاء الصلة) .

ص	س	
٦٦	٣	(وأما فاء الصلة فكقولك : أما المحن فمعان) والصواب : (. . . أما المحسن فمعان) .
٧١	١	(وحكى الفراء أن وعكلا وسليما) الصواب : (أن ضبة وعكلا وسليما) .
٧١	٣	(لأدناها وما فيها وفي لبرقد ثم برقد لن يضارا) . وهذا البيت محرف جدا وصوابه : لأرثاها وما فيها وفيّ ليرقد ثم يرقد لن يضارا
٧٣	٥	(وقد شابهها أيضا من التوكيد لو ولولا ولو في هذا الموضع سيان) . وههنا خلط كبير فالصواب ، (وقد شابها أيضا شيء من التوكيد ، ولو ولولا في هذا الموضع سيان) .
٧٣	٧	(ولعمر أبيه) في نسخة ليدن : (ولعمر الله) .
٧٨	١	(يعني : خاضت عينه) والصواب : (يعني فاضت عينه) .
٧٩	١١	(وتلك اللام في هؤلاء الكلمات غير صحيح ولا فصيح) والصواب : (وترك اللام . . . .) وقد بنى المحققان على ذلك التحريف تعقيبا طويلا على المؤلف : أنظر حاشية (٣١٢) .
٨١	١	(للولا حصين سافي أن أسوءه . . . . معناه : لولا لسافي) . والصواب : للولا حصين ساءني أن أسوءه . . . . معناه : لولا حصين لساءني) .
٨٢	١٠	(فإذا كان يفعل رباعيا فليس إلا الضم كالمُدخل ، وقد تجيء مفتوحة ومكسورة) . زاد المحققان هنا ونقصا وحرَّفا ، وصواب الكلام : (فإذا كان لفعل رباعي فليس إلا الضم كالمُدخل والمُخرج ، وأما ميم الأسماء فقد تجيء مفتوحة ومكسورة) .
٨٢	١١	(فكلما كان على مفاعل فهى مفتوحة ، وكلما كان على مفعال أو فعالة فهي مكسورة) . وههنا حرف المحققان وزادا ، والصواب : (فكلما كان على مِفْعَال أو مِفْعالة فهي مكسورة).

ص	س	
٨٥	٧	(والعائشان) والصواب : (والعابسان) .
٨٥	١١	(تقول : زيد وزيداك) والصواب : (وزيدان) .
٨٦	٨	(نحو : غلمان وصبيان) زاد المحققان كلمة (نحو) وصواب الكلام (نحو : نون غلمان وصبيان) .
٨٧	٦	(وأما التي تزاد) والصواب : (والتي تزاد) .
٨٧	٨	(والعقنقل) والصواب (والعنقل) .
٩٠	٣	(ولا أمر لا ينهى به نحو : اسلم وها هي) والصواب : (ولا أمر ولا نهي نحو : هلمّ وهلمّي) .
٩١	٢	(لأنها لا تجمع بين ساكنين) والصواب : (لأنها لا تجمع ساكنين) .
٩٢	٧	(وزوجة وزوج وفاطمة) الصواب : وزوج وزوجة وفاطمة) .
٩٢	٨	(وغدوة وعروة) والكلمة الأخيرة أضافها المحققان لأنها في نسختهما مطموسة ، والصواب : (وغدوة ودويبة) .
٩٢	٩	(فإن كان الفعل فيما يختص به الأنثى) والصواب : (فإن كان الفعل مما يختص به الأنثى) .
٩٣	١	(تاء الجمع كالهيئات) الصواب : (كالهبات) .
٩٤	٣	(كل هاء عمدت أواخر الأفعال المعتلة) والصواب : (المعتلة بها) .
٩٤	٤	(فإن وصلت الكلام قلت : يا فتى) والصواب قلت : « ر » يا فتى) .
٩٤	٥	(فإذا لم تصله بكلام بعده اختاروا الهاء ههنا للينها) . والصواب : (فإذا لم تصله بكلام بعده اختاروا لها « ها » ههنا للينها) .
٩٤	٦	(لأن النفس بها يكون) في نسخة ليدن : (لأن التنفس بها يكون) .
٩٤	٧	(وقال بعضهم : هاء العماد نحو : إنه قام زيد ، وأظنه نعم الرجل زيد ، لأن الظن فعل ونعم فعل) والصواب : (لأن أظن فعل

ص	س	
		ونعم فعل) .
٩٤	١١	(وهي جمع الجمع ولا يكون أكثر منها في الجمع) وقد زاد المحققان هنا والصواب : (وهي في جمع الجمع أكثر منها في الجميع) .
٩٥	٢	(فإنها تنبىء عن كرة واحدة) والصواب : (فالهاء تنبىء عن كرة واحدة) .
٩٥	٥	(فإنها ههنا دليل الحال) والصواب : (فالهاء ههنا دليل الحال) .
٩٥	٦	(في هذه الهاء ـ لمتجوز ـ الرفع والكسر) والصواب : (في هذه الهاء لغتان : الرفع والكسر) .
٩٦	٢	(فإذا اتصلت هاء الكناية بفعل فهي كناية المنصوب بوقوع الفعل عليها ففيها خمس لغات) . في نسخة ليدن : (فإن اتصلت بفعل فهي كناية المنصوب بوقوع الفعل عليها ، وفيها خمس لغات) .
٩٦	٤	(نحو : يؤدِّهِ إليك ، ويؤدهُ ، ويؤدهْ ، ويؤدهو إليك ويؤدهى) زاد المحققان الثالثة والخامسة ، وفي نسخة ليدن : (نحو : يؤدهِ إليك ، ويؤدهي إليك ، ويؤدهُ ويؤدهو) .
٩٨	٨	(وواو الظرف ، وواو الإشباع ، وواو الانقلاب ، وواو بمعنى « رب » في الفعل ، وواو علامة الرفع ، وواو المدح ، وواو بمعنى أو) . ههنا تقديم وتأخير والصواب : (وواو الظرف في الفعل ، وواو علامة الرفع وواو المدح ، وواو الإشباع وواو الانقلاب ، وواو بمعنى « رب » . وواو بمعنى أو) . ويؤيد هذا الترتيب ترتيبها عند التفسير ص ١١١ .
٩٩	٣	(وليس فيه إيجاب تبدية اليد بالغسل) والصواب : (وليس فيه إيجاب ببدئه اليد بالغسل) .
٩٩	٤	(إذ لو كان كذلك لما بدأه صلى الله عليه وسلم بغسل اليدين قبل الوجه) والصواب : (لما بدأ صلى الله عليه وسلم بغسل اليدين قبل الوجه) .

ص	س	
٩٩	٥	(وكـذلك يقـول اللغـويون كلهم) علـق المحققـان على « يقول » فقالا : (في الأصل : يقولون ، وهذا على لغة أكلوني البراغيث) والصواب : (يقوله) .
٩٩	٧	(ويجوز وقوعها إلى جنب صفة) الصواب : (إلى جنب صفة تامة) .
١٠٠	٤	(الجمـع الـذي عـلى مجـائين) الصـواب : (الجمـع الـذي عـلى هجائين) ومثله في السطر السابع .
١٠١	٣	(فهي التي تجمـع الاسـم ونحوه) علّق المحققان على كلمة الاسم بقولهما : (في الأصل : (الفعل) والصواب : ما أثبتناه كما يبدو من خلال التمثيل) . وعلقـا على كلمة (ونحوه) بقولهما : (في الأصـل « ونحـوهما » وهذا لا يتفق مع ما يعود الضمير عليه) . وصـواب الكـلام : (فهي التي تجمـع الفَعْل والفِعْل ونحوهما) ويقصد بذلك الاسم الذي على وزن « فَعْل » والاسم الذي على وزن « فِعْل » .
١٠١	٧	(غزوا غزوا ، ويغزوا يغزون) الصواب : (ويغزوان يغزون) .
١٠٢	١٠	(واسـتأنـف «المحـاين » بأمـر إغـراء وكأنـه قـال) والصـواب : (كأنه قال) .
١٠٢	١١	(يقال : بعت الشاء شاة وربما نصبت) والصواب : (بعت الشاء شاة ودرهما ، نصبت . . . .) .
١٠٣	٢	(نحو : بعت الجملان جمـل ودرهـم) وهذا من عجائب المحققين والصواب : (نحو بعث الحِمْلان حِمْلٌ ودرهم) بالحاء لا الجيم . ومثله في الأسطر : الثالث والخامس والسادس .
١٠٣	٧	(فكـل اسـم نكـرة جـاء خـبره بعـد إلا مـع التـــاء) والصـــواب (مع التام) .
١٠٦	٣	(مـن خفـض وبـه قـرىء) والصـواب : (من خـفـض « الحقِ » وبـه قرىء) .
١٠٨	٢	(والخؤولة والأمومة) والصواب : (والأموّة) .

ص	س	
١٠٨	٤	(ودوارس من درس) والصواب : (ودِرْواس من درس) . والدِّرْواس : الجمل الذلول غليظ العنق .
١٠٨	٧	(وللفْعل : حوقل في مشيه) والصواب : (وفي الفعل : حوقل في مشيه) .
١٠٩	٢	(فابتدأ الكلام بالواو والابتداء) والصواب : (فابتدأ الكلام بواو الابتداء) .
١١٠	٤	(والمعنى ألفاها ، والدليل على ذلك تكرار القصة . . .) والصواب : (والمعنى ألغاها ، والدليل على ذلك تكرر القصة . . .) .
١١١	٤	(فيجعل الواو ظرفا ، ولكن لا يجوز أن يقرأ به ، ويجوز في النحو) والصواب : (فتجعل الواو ظرفا للفعل ، ولكن لا يجوز أن يقرأ به في هذا المكان ، لأن القراءة سنة يأخذ بها الخلف عن السلف ولم يقرأ به ، ويجوز في النحو) .
١١٣	٢	(وإذا تحركت الواو وقبلها فتحة تحولت الواو ألفا ساكنة) وفي النسخة الأخرى : (وإذا تحركت الواو وقبلها فتحة تحولت ألفا ساكنة) .
١١٣	٧	(أراد : ربَّ قاتم الأعماق أو قاتم الأعماق ، ورب أقرب) . والصواب : (أراد : رب قاتم الأعماق ، أو قاتم الأعماق بحذف الواو ، ورب أقرب) .
١١٣	٩	(تقول : كل ما شئت من عمرو وزيد بمعنى : أو زيد) وهذا من عجائب المحققين فكيف يؤكل عمرو أو زيد والصواب : (كل ما شئت من تمر وزبد أي أو زبد) .
١١٤		بعد السطر الثالث سَقَطُ هو : (وأما الواو التي بمعنى « في » فنحو : أنت وبعض ما يجب ، أي في بعض ما يجب) .
١١٤	٤	(فنحو : كل الثوب وثمنه أي مع ثمنه) والصواب : (فنحو : خذ الثوب وثمنه . . . .) .
١١٥	٣	(وأما الواو التي هي دليل فعل مضمر) في نسخة ليدن : (وأما التي

ص	س	
		هي دليل فعل مضمر) .
١١٥	٥	(في إحدى القراءتين) والصواب : (وفي إحدى القراءتين) .
١١٨	٤	(والأثاني والمذي ونحو ذلك) والصواب : (والأثاني والمذي والمني ونحو ذلك) .
١١٨	٦	(هي كناية عن الخبر) والصواب (هي كناية عن المخبر) .
١١٨	٧	(إلا أن يضطر الشاعر) وفي نسخة ليدن : (ألا أن يضطر شاعر) .
١١٩	٩	(نحو : صغيّ ووصيّ) والصواب : (نحو : صفي ووصيّ) .
١١٩	١٠	(وإذا اتصلت بياء التصغير منها شددت) والصواب : (وإذا اتصلت بياء التصغير فيها شددت) .
١٢٠	٨	(فهي التي تدخل في جميع المخفوض) والصواب : (فهي التي تدخل في جمع المخفوض) .
١٢٢	١	(ورضوى للجبل وذفرى) وعلّق المحققان على (ذفرى) بقولهما : (في الأصل : غفرى ، والصواب : ذفرى ، وهو ما أثبتناه . . . الخ) . وأقول : بل الصواب : (عقرى) وهي الحائض . وهو ما في نسخة ليدن وفيها أيضا : (ورضوى لجبل) ولم يعرّف المحققان هذا الجبل .
١٢٣	٩	(زيدت الياء في هذه للإشباع) والصواب : (زيدت الياء في هذه الأسماء للإشباع) .
١٢٥	٣	(فاكتفوا بالكسرة من الياء) وفي نسخة ليدن : (فاكتفي بالكسرة من الياء) .
١٢٦	١	(وتقول العرب : أيُّ شيء تريد . .) والصواب : (وتقول العرب : أيشٍ عندك تريد . . .) .
١٢٦	١	(فحرّفوا ياء أيش) والصواب : (فحذفوا ياء أيش) .
١٢٦	٣	(فهي التي آخر الكلام) والصواب : (فهي التي تأتي آخر الكلام) .
١٢٦	٤	(نحو : ثماني وأيادي سبأ) والصواب : (نحو : ثماني عشرة وأيادي سبأ) .

ص	س	
١٢٧	٣	(وأما ياء الندبة فهي التي تدخل في التاء نحو : . . . .) والصواب : (وأما ياء الندبة فهي التي تدخل في التأسيّ نحو . . .)
١٢٧	٧	(هذه الياء شددت أبداً) والصواب : (هذه الياء مشددة أبداً) .
١٢٧	٩	(وكاد وأصله كيد ، ووفى وأصله وفى) وفى النسخة الأخرى : (وكال وأصله كيل ، ورمى وأصله رمي) .
١٢٨	١	(نحو : يلمعي وألمعي للمذكر) وفي نسخة ليدن : (للذكر) والصواب : (للذكيّ) .
١٢٩	٦	(إن عليا يقرأ لنفسه) وفي نسخة ليدن بعدها : (وإنما نحن مصلحون يريد رياضة ألسنتهم) .
١٣١	١	(إنما علمني أبو الدرداء الهمزة والقطع) وفي نسخة ليدن : (إنما علم أبو الدرداء الهمز والقطع) .
١٣١	٣	(يقال : نبرنبراً) والصواب : (نبر ينبر نبراً) .
١٣١	٥	(وقالوا : نراها في المصاحف نقطة بهمزة) والصواب : (نقطة بحمرة) .
١٣٣	٢	(وبقيت الهمزة) والصواب : (وهي الهمزة) .
١٣٣	٣	(ولا بدال) والصواب : (والإبدال) .
١٣٣	٧	(ولا تحقيقا . . .) والصواب : (وتحقيقا) .
١٣٣	٩	(والله لا تقم) والصواب : (والله لا تقوم) .

تعليقات على التخريج :

كتاب الحروف للمزني - في أصله - كتاب صغير الحجم لكن المحققين ضخّماه بالحواشى ، ومع كثرة حواشيهما التي لم يستدع المقام كثيراً منها ، فإن هناك مواضع من الكتاب كانت جديرة منهما بتعليقات مثل :

١ - قول المؤلف عن ألف الشركة : (وفلان عاين الموت ، وما أشبه ذلك)[٣٥] كان على المحققين أن يذكرا نماذج أخرى مثل : عافى ، وعاقب ، وداين ، وشارف ، وباعد ، وجاوز ، وسافر ، وناول ، وضاعف ، وناعم ، وظاهر عليه ، وعاليت رحلي على الناقة ، وطارقت النعل[٣٦] .

٢ - (غُلْبٌ تَشَذَّر بالذُخولِ) أكمل المحققان بيت لبيد لكنهما لم يرجعاه إلى ديوان لبيد ، وهو من معلقته المشهورة التى مطلعها :

عفت الديار محلها فمقامها بمنى تأبّد غولها فرجامها

شرح ديوانه ٢٩٧ ، ٣١٧ .

٣ - هن الحرائر لا ربات أخمرة سود المحاجر لايقرأن بالسور

نسب المحققان البيت إلى القتال الكلابي ، وهو في ديوانه في أربعة أبيات أولها :

عبد السلام تأمل هل ترى ظعنا إني كبرت وأنت اليوم ذو بصر

(ديوانه ٥٣) لكن محقق الديوان أشار إلى أن البيت المستشهد به للراعي النميرى ، وهو في ديوانه في قصيدة له مطلعها :

يا أهل ما بال هذا الليل في صفر يزداد طولا وما يزداد من قصر

---

(٣٥) ص ٥٨ .

(٣٦) ص ٧٦ .

(شعره : ١٠٠ ، ١٠١) .
وصواب البيت (أحمرة) بالحاء لا بالخاء كما رواه المحققان) .

٤ - بيت عنترة ، من معلقته التي مطلعها :

هل غادر الشعراء من متردم   أم هل عرفت الدار بعد توهم

(ديوانه ١٨٦ ، ٢٠١) .

٥ - (حتى وردن لتم خمس باكر) .
رواية ديوان الراعي : خمس بائص .
والبيت من قصيدة له يمدح عبدالملك بن مروان مطلعها :

ما بال دفك بالفراش مذيلا   أقذى بعينك أم أردت رحيلا

(شعره : ٤٦ ، ٥١) .

خاتمــة :

إن المحققـين بذلا جهدا كبيرا في تصحيح النص المحقق ، حيث إن نسختهما الفريدة من الكتاب سقيمة ، ولقد وفقا كثيراً فيما زاداه على النص مما يقتضيه سياق الكلام ، وما ملحوظاتي عليهما إلا تذكير لكل محقق بعدم الاعتماد على نسخة واحدة في التحقيق ، لاسيما النسخة المتأخرة غير المصححة . والله أسأل أن يوفق المحققين في أعمال علمية أخرى . والله الموفق .



المراجــع

- أدب الكاتب لعبدالله بن مسلم بن قتيبة ت ٢٧٦ هـ ـ تحقيق محمد الدالي ط الأولى سنة ١٤٠٢هـ ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت .
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة لجلال الدين عبدالرحمن السيوطي ت ٩١١ هـ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ـ ط الأولى سنة ١٣٨٤هـ ، مطابع عيسى البابي الحلبي ـ القاهرة .
- الحدود النحوية لعبدالله بن أحمد الفاكهي ت ٩٧٢هـ ـ مخطوط في جامعة الملك سعود بالرياض تحت رقم ٨٠١ .
- ديوان عنترة : تحقيق ودراسة لمحمد سعيد مولوي ـ الطبعة الثانية سنة ١٤٠٣هـ نشر المكتب الإسلامي ـ بيروت .
- ديوان القتال الكلابي ، تحقيق إحسان عباس ـ دار الثقافة ـ بيروت ـ ١٣٨١هـ .
- شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري ـ تحقيق إحسان عباس ـ ط الثانية ـ مطبعة حكومة الكويت ـ ١٩٨٤م .
- شرح اللمع لعلي بن الحسين الباقولي أبي الحسن الأصفهاني ت ٥٤٣هـ ، رسالة دكتوراه مقدمة من إبراهيم بن محمد أبوعباة إلى كلية اللغة العربية بالرياض سنة ١٤٠٤/١٤٠٥هـ .
- شعر الراعي النميري : دراسة وتحقيق للدكتور نوري حمودي القيسي وهلال ناجي ـ مطبعة المجمع العلمي العراقي / ١٤٠٠هـ .
- الكتاب : لعمرو بن عثمان بن قنبر المعروف بأبي بشر سيبويه ـ طبع المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق ، سنة ١٣١٦هـ .
- المصطلح النحوي : نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري ـ لعوض حمد القوزي / نشر : عمادة شؤون المكتبات بجامعة الملك سعود / سنة ١٤٠١هـ .

- المصطلحات النحوية : نشأتها وتطورها / لسعيد أبو العزم إبراهيم / رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية دار العلوم بالقاهرة سنة ١٣٩٧هـ .
- معجم الأدباء لياقوت بن عبدالله الحموي / نشر : أحمد فريد الرفاعي القاهرة دار المأمون ١٩٣٦ ـ ١٩٣٨م .
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لأحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان ت ٦٨١هـ ، تحقيق إحسان عباس / دار صادر ـ بيروت .



مجلة جامعة الإمام
محمد بن سعود الإسلامية

العدد الثاني
محرم ١٤١٠ هـ

موقف السلطان عبدالحميد الثاني من اليهود في فلسطين

إعـــداد
الدكتور/ سعيد بن سعد الغامدي
الأستاذ المساعد في قسم التاريخ والحضارة
شعبة التاريخ الحديث والمعاصر
بكلية العلوم الاجتماعية بالرياض
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

كان يسكن فلسطين إلى جانب المسلمين والنصارى نسبة قليلة من اليهود . جاءت من مختلف الدول الأوربية بقصد العبادة والاستقرار بعد الاضطهادات التى تعرضوا لها في البلاد الأوربية وقد عاشت هذه الفئة الصغيرة إلى جانب جيرانهم العرب عيشة طيبة خالية من المشكلات[1] .

وفي القرن الثالث عشر الهجرى/ التاسع عشر الميلادى أخذ اليهود القاطنون في جميع بلدان العالم يتطلعون إلى إستيطان فلسطين وبلغ هذا التطلع اشده في نهاية هذا القرن . وكان هدفهم إنشاء دولة يهودية في فلسطين تجمع شملهم وتلم شتاتهم متذرعين في سبيل تحقيق هذا الهدف بإدعاءات دينية وتاريخية لا أساس لها من الحقيقة والواقع . وأخذت أصواتهم في النصف الثاني من هذا القرن تزداد إرتفاعاً ، بل ضجيجاً تنادي إلى تهجير اليهود المشتتين في أنحاء العالم إلى فلسطين وبخاصة بعد المذابح والاضطهادات التى تعرضوا لها فى روسيا عقب اغتيال القيصر الروسى إسكندر الثاني بالقنابل سنة ١٢٩٩هـ/١٣ آذار (مارس) ١٨٨١م على أيدى منظمة «عشاق صهيون» واطلق اليهود على حركتهم هذه إسم «الحركة الصهيونية» نسبة إلى صهيون ، وهو جبل يقع على المشارف الجنوبية لمدينة القدس القديمة ، وذلك تأكيداً وإصراراً منهم على انشاء الدولة اليهودية في فلسطين . وبدأت هذه الحركة العنصرية الإستعمارية تشق طريقها لتحقيق هدفها ، وأصبحت فلسطين في نظر اليهود أرض

(١) Garaudy, R. The Case of Israel- A Study of Politicl Zionism. P. 6-7, Paris 1983.
Abdallah Frangi, The Pol and Palestine Translated by Paul Knight, P. 29-30, London 1983.

الميعاد تشدهم دينياً إليها ، وأرض الخلاص تجذبهم سياسياً إليها يقيمون فيها دولة يتفيأون فى ظلالها الأمن بعيدا عن الإضطهادات الأوربية[٢] .

وكان على الدولة صاحبة السيادة وقتذاك على فلسطين . وهي الدولة العثمانية ، أن تخوض دفاعاً عن فلسطين صراعاً سياسياً مريراً ضد القوى الصهيونية والدول الأوربية المناصرة لها . ونجح الصهيونيون في توقيت حركتهم نجاحا باهرا ، فاختاروا فترة عصيبة من فترات الاضمحلال التى كانت تمر بها الدولة العثمانية ، واتضح للمراقبين السياسيين في ذلك الوقت مدى التدهور الذى أصابها في مواجهة الزحف الاستعماري الأوربي على ممتلكاتها بحيث أصبح سقوطها وشيكا . فلم يعد للدولة العثمانية الوزن السياسى أو الثقل العسكرى الذي كانت تتمتع به على عهد سلاطين الفترة الأولى . لذلك عملت في حدود إمكانياتها على الحد من الهجره اليهودية إلى فلسطين .

وحينما أتحدث في هذا البحث عن بعض الهجرات اليهودية إلى فلسطين وموقف الحكومة العثمانية المتمثلة في شخص السلطان عبد الحميد الثاني من هذه الهجرات ، إنما أحاول أن أبرز صورة المعارضة بل التحدى اليهودي لقرارات الدولة العثمانية التى لم يأبهوا بها وحاولوا تكسيرها سواء كانت تلك القرارات تتعلق بدخولهم إلى فلسطين أو كانت تتعلق بإستقرارهم في تلك البلاد وشراء الأراضى . وسأحاول أن أبين موقف السلطان عبد الحميد من هذه الطائفة .

كان موقف اليهود المعارض من حكم السلطان عبد الحميد الثاني من أشد الأمور التى واجهتها الدولة العثمانية . ذلك أن هذه الحركة نجحت في إستقطاب الدول الكبرى الأوربية والأسيوية ، وأخذت هذه الحركة تترعرع شيئا فشيئا في أحضان

---

(٢) Khalid A. Sulaiman, Palestine and Modern Arab Poetry. P. 1-2 London 1984.

ومحمد محمود الصياد وآخرون ، المجتمع العربي والقضية الفلسطينية ص٣٤١ دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت ١٩٧٧م .

والحكم دروزه وزميله ، مع القومية العربية ص١١٤، ١١٧ ، إصدار دار الفجر الجديد للطباعة والنشر ، بيروت ، الطبعة الرابعة ١٩٦٠م .

الدول الكبرى . وفي مقدمتها بريطانيا التي تبنتها ، وأصبح الشغل الشاغل للقنصلية البريطانية في القدس منذ تأسيسها عام ١٢٥٤هـ/ ١٨٣٨م حماية الجاليات اليهودية في فلسطين وتنميتها بتشجيع الهجرة اليهودية إلى فلسطين ، ومساعدتها في الإستقرار وشراء الأراضي محطمة بذلك قوانين وقرارات الدولة العثمانية وقد عبر الفايكاونت بالمرستون رئيس وزراء بريطانيا حينذاك في رسالة بعث بها إلى سفيره في الآستانة عن وجهة النظر البريطانية بخصوص الهجرة اليهودية إلى فلسطين فقال : «إن عودة الشعب اليهودي إلى فلسطين بدعوة من السلطان وتحت حمايته تشكل سدا في وجه مخططات شريرة يعدها محمد علي أو من يخلفه»[٣] .

وقد قاوم السلطان عبد الحميد الثاني مقاومة مريرة مخططات الحركة الصهيونية والدول الأوربية المناصرة لها ، واستطاع رغم الفترة العصيبة التى كانت تمر بها دولته من الديون المتراكمة على كاهلها ، بالإضافة إلى بعض الحركات الانفصالية التى بدأت في الظهور في بعض أقطارها ، استطاع أن يصمد أمام هذه الحركة المعارضة الخطيرة وأن يوقف أو يقلل من السيل الجارف من الهجرة اليهودية ، ورفض بكل شدة وإصرار وعزة نفس كل الإغراءات التى وضعت أمامه وأمام حكومته من قادة هذه الحركة ومناصريها ، رغم حاجته الماسة ـ كما ذكرت ـ إلى المال في ذلك الوقت .

وفي سنة ١٢٩٩هـ/ ١٨٨١م تعرض اليهود في روسيا لموجة من المذابح والإضطهادات ـ كما ذكرت آنفا ـ فآثروا الهجرة إلى فلسطين لينشدوا الخلاص من الإضطهاد في مهجر جديد ، وكانوا متأثرين بالأفكار القومية التى أعتنقتها الأقليات القومية في روسيا[٤] وقد طلبت بعض الشخصيات اليهودية وأعضاء حركة محبي

---

(٣) Charles A. Frazee, Catholics and Sultan The Church and the Ottomen Empire 1453-1923 P.307-311. London 1983.

وعبد الوهاب الكيالي ، الموجز في تاريخ فلسطين الحديث . ص١٧ دار الأسوار. عكا الطبعة الثانية ١٩٨٤م.
ورفيق شاكر النتشة ، السلطان عبدالحميد الثاني وفلسطين ص٨٢ الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م .

(٤) وليم فهمي ، الهجرة اليهودية إلى فلسطين ص ١٩ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤م .

صهيون[٥] من القنصل العثماني العام في ثغر أودسا منح هؤلاء اليهود تصريحات لدخول فلسطين والاستقرار فيها . غير أن السلطان عبد الحميد رفض هذا الطلب ، ومنع اليهود من الهجرة إلى فلسطين ، ولم يرضى هذا الرد الزعماء اليهود ، وفي الوقت نفسه لم ييأسوا من إستيطان فلسطين فاتجهت وفود منهم إلى الأستانة سنة ١٣٠٠هـ/ مايو ١٨٨٢م ليلتمسوا الإذن من الباب العالي بالسماح لهم بالهجرة إلى فلسطين ، وليشرحوا للباب العالى الظروف والملابسات التي تحيط بهم في روسيا . وأنضم إلى هذا الوفد وفود أخرى من يهود رومانيا وبلغاريا ، وبمساعدة السفير الأمريكى في الاستانة استطاعت هذه الوفود مقابلة وزيري الحربية والدخلية اللذين أكدا لأعضاء هذه الوفود صحة ما جاء عن الباب العالي من إعلان في منع الهجرة اليهودية إلى فلسطين ، وأن الدولة لازالت متمسكة به ، وفشلت هذه الوفود جميعها في تحقيق ما جاءت من أجله من أهداف[٦] .

وبعد هذه المحاولات التي بذلها اليهود مع السلطان عبد الحميد والتي باءت جميعها بالفشل الذريع ، لجأ اليهود إلى وسائل أخرى للوصول إلى غايتهم المنشودة ومعارضة قرارات الدولة وتحديها بوضعها أمام الأمر الواقع ، وذلك بأن أبحر بعض اليهود المتعصبين والمتجمعين في الآستانة إلى يافا في عام ١٣٠٠هـ ٢٩ يونيو ١٨٨٢م ، وإزاء هذا التحدي الصارخ أبرق السلطان عبد الحميد في نفس اليوم الى حاكم القدس يأمره بألا يسمح لأي يهودى قادم من روسيا أو رومانيا أو بلغاريا بأن يهبط أرض فلسطين ، كما أتخذت الحكومة العثمانية الإجراءات الكفيلة بمنع نزولهم في

---

(٥) هي هيئة تكونت في أودسا باسم Chibbath Zion اى محبي صهيون وتأسس لها فروع في معظم المدن الروسية ودول شرق أوربا مثل رومانيا وبلغاريا ثم في غربي وشمالي أوربا مثل فرنسا وانجلترا . واستهدفت هذه الهيئة تشجيع الهجرة اليهودية إلى فلسطين . وإنشاء مستعمرات زراعية فيها تكون مراكز للاشعاع الثقافي اليهودي . ومن أشهر رؤساء هذه الهيئة ليون بنسكر Leon Pinsker وآحاد هاعام Achad Ha-am (Weizmann chaim, Trial and Error P. 28,38, 42 London 1950 ومحمد حافظ غانم ، المشكلة الفلسطينية على ضوء أحكام القانون الدولي ص٢٠و٢٢ من مطبوعات معهد الدراسات العربية العالية القاهرة ١٩٦٥م .

(٦) Abdallah Frangi, OP. Cit. P.28

موانىء حيفا وبيروت واللاذقية وغيرها من موانيء الساحل الشرقي للبحر الأبيض المتوسط[٧] .

وبعد حوالي ستة أشهر من هذا الإجراء أرسلت الدولة العثمانية مذكرة رسمية سنة ١٣٠١هـ/ ٢١ يناير ١٨٨٣م إلى رؤساء البعثات الدبلوماسية في الآستانة بنص قرار مجلس الوزراء العثماني بمنع إستيطان اليهود في فلسطين . غير أن الدولة العثمانية بضغط من الدول الأوربية أصدرت في عام ١٣٠٢هـ/ ١٨٨٤م تعليمات بالإذن لليهود في دخول فلسطين من أجل زيارة الأماكن المقدسة بشرط ألا تزيد مدة إقامتهم عن ثلاثين يوما[٨] .

وعقب فشل اليهود في الحصول على موافقة السلطان عبد الحميد في إستيطان فلسطين لجأوا إلى أساليب الخداع والمراوغة في مقاومة قرارات الدولة العثمانية يساعدهم في ذلك الحكومة البريطانية وذلك بتهجير اليهود إلى سوريا على شكل أعداد قليلة لينتقلوا بعد ذلك إلى فلسطين بدون أن تلفت نظر الدولة العثمانية إلى هذه الخطة ، وبذلك تحدوا كل ما أصدرته الدولة العثمانية من أنظمة بخصوص منعهم ، إضافة إلى ذلك فقد رفضوا اتخاذ الجنسية العثمانية والخضوع لأحكام الدولة وأصروا على إتخاذ فلسطين وطناً قومياً لإقامتهم فيه[٩] .

ومن الوسائل التي لجأ إليها اليهود في سبيل الدخول إلى فلسطين بدون علم الدولة

---

(٧) عبد العزيز الشناوى ، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها ج٢ ص ٩٧٤-٩٧٦ مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ، مطبعة جامعة القاهرة ١٩٨٠م .

(٨) عبد العزيز الشناوى ، المرجع نفسه جـ٢ ص٩٧٦ .
ومحمد عبد الرحمن حسين ، العرب واليهود في الماضي والحاضر والمستقبل ص٨١- ٨٢، الناشر دار المعارف بالإسكندرية .

(٩) F.O 78/3546, Draft Strangord to. Mr Wynham 19 Jan 1883.
F.O 226/ To. H.E. Sir Philip Currie, Damascus. 2 May 1898.

العثمانية أنهم كانوا يدخلون في فصائل الحجاج ، وأحيانا كرجال أعمال وليسوا كمستقرين مهاجرين[١٠] .

وتمادى اليهود في معارضة قوانين الدولة العثمانية وسياسة السلطان عبد الحميد إزاء فلسطين فعقدوا عدة مؤتمرات لإيجاد الحلول اللازمة لدخول فلسطين فعقد أعضاء جماعة «محبي صهيون» مؤتمر «كاتو ويتز» Kattowitz في مدينة بسنك في عام ١٣٠٢هـ/١٨٨٤م حضره أربعة وثلاثون عضوا ، ورأسه ليون بنسكر Leo Pinsker وكان إفتتاح المؤتمر في العيد المئوي للسير موسى مونتيفيور Sir Moses Montefiore[١١] وقرر المؤتمر إنشاء إتحاد «مونتيفيور» لترقية الزراعة بين اليهود ، ودعم المستعرات اليهودية في فلسطين وإمدادها بالأموال اللازمة التى تضمن إستمرار قيامها[١٢] . ونشر الثقافة بينهم بتسهيل هجرة عدد من يهود روسيا ممن تثقفوا في الجامعات الألمانية للرقي بأبناء جنسهم وتثقيفهم ، ووضع الخطط اللازمة لشراء الأراضي وقيام دولتهم[١٣] .

واهتم السلطان عبد الحميد بفلسطين وحركة المعارضة اليهودية فيها إهتماما كبيرا ، وخاصة بعد التحدي اليهودي الصارخ لقوانين واحكام الدولة العثمانية فحول بيت

---

(١٠) Dov, Friedlander. and Goldscheider, Calvin, The Population of Israel. P.58. New York 1979.

(١١) نسبة إلى السير موسى مونتيفيور ، وهو أحد الشخصيات الانجليزية التى أهتمت اهتماما بالغا بتوطين اليهود في فلسطين في النصف الأول من القرن الثالث عشر الهجرى/ التاسع عشر الميلادى . وقد زار فلسطين سبع مرات فى الفترة من سنة ١٢٤٣ـ ١٢٩١هـ/ ١٨٢٧ـ ١٨٧٤م وبذل مبالغ طائلة لمساعدة اليهود .
عبد العزيز الشناوى، المرجع السابق ج٢ ص ٩٧٧ .
وحسان علي حلاق ، موقف الدولة العثمانية من الحركة الصهيونية ١٨٩٧ـ ١٩٠٩م ص٨٨ـ٩٠ بيروت ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م ليون بنسكر هو طبيب روسي من أودسا .

(١٢) F.O 881/9746, From Consul Devey to Sir G.Lowther 12 July 1910.
ووليم كار ، اليهود وراء كل جريمة ص١١٧ـ ١٣٤ الطبعة الثانية .

(١٣) F.O 881/9476. From Consul Devey to Sir.G. Lowther 12 July 1910.

المقدس من «صنجقية»[١٤] إلى «متصرفية»[١٥] تتبع الباب العالى . وكان هدف عبد الحميد من اتخاذ هذا الإجراء هو إحكام مراقبة الدوائر العليا في الدولة على الحد من الهجرة اليهودية إلى فلسطين ، كما أصدر السلطان عبد الحميد فرمانا بتعيين محمد شريف رؤف باشا على بيت المقدس ، وكان حازما نزيها يسارع في طرد الحجاج اليهود من فلسطين بمجرد إنقضاء المدة المسموح لهم بها ، كما كان يقف في وجه من يريد بيع الأراضي لليهود من السكان العرب ، وبقى في منصبه حتى عام ١٣٠٧هـ/ ١٨٨٩م ثم ضعفت رقابة الدولة على تنفيذ منع هجرة اليهود إلى فلسطين بضع سنين ، مما دفع بعرب فلسطين أمام التسلل اليهودي إلى بلادهم لرفع شكواهم إلى الباب العالى . فأصدر السلطان عبدالحميد في عام ١٣١٠هـ/ ٣٠ ديسمبر ١٨٩٢م قانونا يحرم بيع الأراضى لليهود بكافة جنسياتهم حتى ولو كانوا عثمانيين[١٦] .

وكان من الأسباب التي جعلت الدولة العثمانية تمنع الهجرة اليهودية إلى فلسطين أنها كانت تتحاشى وقوع مشكلة قومية داخل مناطق حكمها ، وأن تقلل عدد الرعايا الأجانب لاسيما الأوربيين والروس الذين استغلوا فرصة ضعف الدولة العثمانية في الفترة الأخيرة فنالوا امتيازات كبيرة منها حق التجارة والسفر والتملك بحرية كبيرة في الدولة العثمانية ، وسياسة السلطان عبدالحميد في مقاومة الهجرة اليهودية إلى فلسطين كانت جزءا من محاولاته للحد من النفوذ الأوربي داخل دولته[١٧] .

---

(١٤) «الصنجقية» يطلق عليها أحيانا إسم «المتسلمية» وتوكل إدارتها لموظف يسمى المتسلم يعين من قبل الوالي أو المتصرف الذى يتولى إدارة الصنجق ، وقد بدأ هذا النظام في الدولة العثمانية سنة ١٠٠٠هـ ١٥٩١م واستمر حتى عهد التنظيمات .

(Mehmet Zeki Paklin, Osmanli Tarihi Deyimleri Ve Termleri Cilt II S. 639)

(١٥) «المتصرفية» تنقسم الولايات في العهد العثماني الى سناجق ، ويسمى السنجق أحيانا «متصرفية» ويتولى حكم المتصرفية متصرف . (شمس الدين سامى ، قاموس تركي . ص١٢٧٨) .

(١٦) عبد العزيز الشناوى ، المرجع السابق جـ٢ ص٩٧٨ - ٩٨٠ .
حسان على حلاق ، المرجع السابق ص٩١ .

(١٧) Dov Friedlader and Calvin, OP. Cit. P.50.

غير أن الحكومة البريطانية أخذت تخطط لأخذ فلسطين كما تذكر الوثائق الإنجليزية وإسكان اليهود بها ، وكانت مهتمة بها إهتماما كبيرا لسبب أنها تضيف اتصالا بريا حسنا مع مستعمراتها في الهند(١٨) . وفي تقرير مرفوع من القنصلية الإنجليزية في القدس إلى الحكومة البريطانية يذكر أن هجرة اليهود من روسيا مستمرة ، وأنهم استقروا في فلسطين ولكنهم يواجهون مشكلات كبيرة منها أنهم يجدون صعوبة بالغة في شراء الأرض من بعض موظفي الحكومة والسكان الذين يطلبون أثمانا عالية فوق العادة ، ويطلب التقرير من الحكومة البريطانية مساعدة اليهود وذلك بتسهيل سبل استقرارهم في فلسطين وشرائهم الأرض(١٩) .

وبالفعل تم التكاتف بين الحكومة البريطانية واليهود ضد قرارات وأحكام الدولة العثمانية وواصلوا مشروعاتهم فى شراء الأراضي ، وتكونت جمعيات إنجليزية يهودية مقرها في لندن وتشرف على عملية شراء الأراضي(٢٠) بل نرى هذه الجمعيات قد ذهبت إلى أبعد من ذلك فكانت تحض اليهود على شراء الأراضى والعناية بها حتى تكون منتجة ومثمرة ، كما قام اللورد وروتشليد Baron Edmond de rothschild بشراء الأراضي في فلسطين ليمنحها للمهاجرين اليهود إلى فلسطين والذين لايستطيعون شراء الأراضي(٢١) .

ويستمر اليهود في معارضة قوانين الدولة العثمانية فقد لجأوا إلى سياسة تكوين المستعمرات ، وقد شهدت الفترة الواقعة بعد عام ١٣٠٠هـ/ ١٨٨٢م إلى نهاية القرن التاسع عشر الميلادي إنشاء عدد كبير من المستعمرات اليهودية في فلسطين ، وكانت أول مستعمرة يهودية أنشئت في فلسطين مستعمرة «ريشون لوزيون» أي الأولى في صهيون وذلك عام ١٣٠٠هـ/ ١٨٨٢م واشترك في إنشائها عشرون شابا من يهود

(١٨) Sir Edin Pears, OP. Cit. P.28.

(١٩) F.O 881/9746, OP. Cit.

(٢٠) F.O. 221/228, From Jewish Coloization Association direction Generale, Des Colonies Du Palestine To Sir Drumond Hay, Consul General D,Angleterre Beirut. 28 Oct 1903.

(٢١) F.O 221/231, From H. B. M. Consul Beyrout Syria.

روسيا ، استطاعوا التسلل إلى فلسطين ، ثم تعاقب إنشاء مستعمرات يهودية أخرى مشابهة مثل مستعمرة «بتاح تكفا» أي باب الأمل في منطقة يافا . كما أسس يهود رومانيا مستعمرتين زراعيتين إحداهما «ريش بتاح» أى الحجر الأساسى بالقرب من صفد ، والأخرى «سامرين» على طريق حيفا . ومما هو جدير بالذكر أن غالبية أعضاء هذه المستعمرات اليهودية ممن أتوا من الدول الأوربية ، ولم يعتادوا الجهد البداني في فلاحة الأرض والعناية بها ، بالإضافة إلى عدم ملائمة الجو الحار نسبيا لهم ، كما أن مقاومة السكان العرب أصحاب الملك الأصليين من وقت لآخر كانت عائقا لهم ، وكادت هذه المستعمرات أن تفشل لولا دعم أثرياء اليهود لهم المقيمين في مختلف البلدان الأوربية ، وعلى رأسهم ـ كما ذكرت ـ اليهودي الثري روتشيلد (١٨٤٥ـ١٩٣٤م) الذى ظل يوالي دعمه المادي السخي لهذه المستعمرات مدة خمسين عاما ، بالإضافة إلى ما أسس من مستعمرات في الضفة الغربية لنهر الأردن أسكن فيها بعض اليهود الذين تسللوا من جنوب روسيا والذين أبدوا وفاءهم لكرم هذا الثري ، وتوالى بعد ذلك إنشاء المستعمرات اليهودية ، كما استمر الدعم الأوربي لها سواء كان هذا الدعم ماليا أو ثقافيا ، واشتغل اليهود في مستعمراتهم في فلسطين بزراعة الفواكه والخضار ، وكان الأثرياء اليهود في أوروبا يشترون هذه المحصولات . بهدف مساعدة هذه المستعمرات ماليا[٢٢] . وهذا يبين لنا بوضوح ضخامة حركة المعارضة اليهودية لسياسة الدولة العثمانية في فلسطين ، وهي معارضة يستمد اليهود قوتها من الدول الأوربية الكبرى مما يجعل القضاء عليها أو على الأقل إضعافها أمرا صعبا وخاصة في ظروف سيئة كظروف الدولة العثمانية في عهد السلطان عبد الحميد الثاني التي سبق شرح بعضها ، ولكن رغم هذا كله فقد واصل السلطان عبد الحميد سياسته في مقاومة الهجرة اليهودية إلى فلسطين والتي سنرى صوراً من هذه المقاومة في الصفحات التالية .

---

(٢٢) عبد العزيز الشناوى ، المرجع السابق جـ٢ ص ٩٨١و٩٨٢ .
محمد عبد الرءوف سليم ، تاريخ الحركة الصهيونية الحديثة (١٨٩٧ ـ ١٩١٨م) ص ٦ القسم الثانى ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم معهد البحوث والدراسات العربية . رسائل وبحوث ١٩٧٤م .
أحمد حسين . نصف قرن مع العروبة وقضية فلسطين ص٤٩و٥٠ منشورات المكتبة العصرية . بيروت . صيدا .

ومما ألهب حماس اليهود وشجعهم على المضي قدما نحو إنشاء وطن قومي لهم في فلسطين ، والاستمرار في مقاومتهم لسياسة الدولة العثمانية النداء الذى وجهه ليون بنسكر سنة ١٣٠٠هـ/ ١٨٨٢م بعنوان «التحرير الذاتي Auto - Emancipation الذى وصف فيه حالة البؤس والإذلال والشقاء التي تعرض لها اليهود في روسيا عقب مقتل القيصر ووضع بنسكر في نداءه هذا عدة مقترحات وتوصيات تنص جميعها على وجوب تجمع اليهود فى أرض واحدة ـ ويقصد بها فلسطين ـ ووجوب بذل كافة التضحيات في سبيل إنشاء هذا الوطن . مما دفع اليهود بالمغامرة في الهجرة إلى فلسطين غير آبهين بقرارات الدولة العثمانية وأنظمتها[٢٣] .

وفي عام ١٣١٥هـ/ أغسطس/ آب ١٨٩٧م قرر اليهود عقد مؤتمرهم الأول المسمى المؤتمر الصهيوني الأول في مدينة بال بسويسرا وكان هذا المؤتمر بناءا على نداء وجهه إلى اليهود الصحفي اليهودى تيودور هرتزل[٢٤] Theodor Herzel حضره عدد كبير من اليهود من كافة أنحاء العالم واستمرت جلسات المؤتمر ثلاثة أيام هى ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ من شهر أغسطس ـ آب عام ١٨٩٧م وكانت قرارات هذا المؤتمر معارضة علنية ومكشوفة لسياسة الدول العثمانية ونظامها في فلسطين ، ومن أهم القرارات التي خرجت عن هذا المؤتمر . إنشاء دولة يهودية في فلسطين تجمع شتات اليهود من أنحاء العالم ، وانشاء المنظمة الصهيونية العالمية ، وتقوية الروح القومية اليهودية ، والاهتمام بتدريس ونشر اللغة العبرية بين جميع يهود العالم . وإنشاء معهد عالى للدراسات العبرية في بيت المقدس أو يافا يهتم بدراسة الأدب العبري . وفي هذا المؤتمر وضع شعار العلم الرسمي للدولة اليهودية المرتجاه ونشيد قومي لها . كما تقرر أن يدفع كل

---

(٢٣) حسن فؤاد ، المستوطنات اليهودية في الفكر الصهيونى ص ٢١و٢٣ كتابك (٤٦) دار المعارف . القاهرة . عبد العزيز الشناوى ، المرجع السابق جـ٢ ٩٨٢ و٩٨٣ . وحسان على حلاق، المرجع السابق ص ٩٣

(٢٤) الدكتور تيودور هرتزل يهودي بولوني ولد في بودابست . (١٢٧٧ ـ ١٣٢٢هـ/ ١٨٦٠ـ ١٩٠٤م) وأقام في فينا . أشتغل في التأليف المسرحي والصحافة وتأثر بقضية الجاسوس الفرنسي «دريفوس» وألف كتابه «دير يود نيشتات» أي الدولة اليهودية عام ١٣١٤هـ/ ١٨٩٦م .

يهودي يعتنق مبادىء الحركة الصهيونية مبلغا زهيدا كل سنة حددت قميته بشيكل واحد[٢٥] .

وقد قال هرتزل في نهاية المؤتمر : «في بال ، أرسيت أساس الدولة اليهودية» كما قال في كتابه «الدولة اليهودية» : «سنكون بالنسبة إلى أوربا جزءا من حائط يحميها من آسيا . وسنكون بمثابة حارس يقف في الطليعة ضد البربرية[٢٦] .

وكان هذا المؤتمر نقطة البداية لعقد مؤتمرات يهودية كل عام ، وأيضا نقطة البدء لحملة دعـائية واسعة النطاق ، فما لبثت الجمعيات المحلية اليهودية في كل بلد أن أعلنت إنضـمامها للحركة الصهيونية التي أصبحت مشكلة الساعة ، وأحيت ميت الأمال في نفوس اليهود المشتتين بعد أن خبت جذوتها على مر القرون ، وصمموا على الإستيلاء على فلسطين وإقامة دولة عنصرية فيها ، وأخذوا يسعون لدى حكام أوربا وقادة الرأى فيها لاكتساب دعمهم وتأييدهم[٢٧] .

---

(٢٥) الشيكل Shekel عملة يهودية كانت تعادل شلنين وستة بنسات . وتستخدم هذه اللفظة أيضا للتعبير عن وحدة في الموازين في المجتمع اليهودي ، وهي تعادل نصف رطل .
أنظر تفصيل قرارات مؤتمر بال في سويسرا في :
Khalid A. Sulaiman, OP. Cit P.2
وزارة التربية والتعليم ، هذه هي الصهيونية ص٤٦ . مطابع الارشاد القومي ١٩٥٦م .
موفق العمرى المحامي ، الماسونية والبهائية أو بنو صهيون وطبقتهم المفسدة . ص٤٨ الكتاب الرابع ، الطبعة الأولى . مطبعة الحوادث . بغداد .
تهاني سلامة هلسة ، أوراق في القضية الفلسطينية ص١١-٢٥ ، معهد البحوث والدراسات العربية . رسائل وبحوث ١٩٦٧م .
على جريشة وزميله، حاضر العالم الاسلامى. ص٩٢ ، مطابع الدجوى ، القاهرة .
محمد على علوبة ، فلسطين والضمير الإنساني ص٨٤-٩٤ سلسلة ثقافية شهرية ، كتاب الهلال .

(٢٦) روجيه جارودي ومصـطفى كامل، ملف إسرائيل. دراسة للصهيونية السياسية ص ٧٠ ترجمة مصطفى كامل فودة ،دار الشروق ط١ ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م نقـلا عن : ص٦٢ من الـترجمة الفرنسية لكتاب هرتزل «الدولة اليهودية» باريس ١٩٢٦م .
أحمد طربين ، فلسـطين في خطط الصهيونية والاستعمار (١٨٩٧- ١٩٢٢) ص١٥ ، من مطبوعات معهد البحوث والدراسات العربية . القاهرة ١٩٧٠م .

(٢٧) صابر طعيمة، الماسونية ذلك العالم المجهول ص١٥٩ و١٦٠ دار الجيل . بيروت . الطبعة الثانية ١٩٨١م .

واتسع نطاق الحركة الصهيونية بعد عقد مؤتمر بال الأول ، وكانت سكرتارية هذا المؤتمر قد نشرت كتيبات باللغات الأوربية المختلفة توضح فيها أهداف الحركة الصهيونية ، وسرعان ما تكاثر تأسيس الجمعيات اليهودية حتى بلغ عددها سبعمائة وثمان وثلاثين جمعية تقريبا في الدول الأوربية ، كما أسس يهود مصر جمعيتين ، ويهود أمريكا خمسين جمعية[٢٨] .

وكثر أيضا إنعقاد المؤتمرات ، ومن أهمها المؤتمر الثاني في بال ، والذى رأسه هرتزل وحضره عدد كبير من المندوبين اليهود بزيادة كبيرة عن المؤتمر الأول . وقد اسفر هذا المؤتمر عن إنشاء بنك أعتبر الادارة المالية للشركة اليهودية ، وحدد رأس مال هذا البنك . بمليوني جنيه استرليني . وبدأ نشاطه يظهر إلى حيز الوجود في عام **١٣٢٠هـ/ ١٩٠٢م**[٢٩] .

وتوالى عقد المؤتمرات اليهودية فعقدوا المؤتمر الصهيوني الخامس في مدينة بال أيضا عام **١٣١٩هـ/** ديسمبر/ كانون الأول **١٩٠١م** وتعتبر مقررات هذا المؤتمر دعما وتأييدا لما جاء في المؤتمرات السابقة ، وأصبح بعد ذلك عقد المؤتمرات الصهيونية يتم مرة كل سنتين بدلا من إجتماعه السنوي ، على أن تستمر أعمال اللجان المنبثقة عن هذه المؤتمرات[٣٠] .

وخلال الفترة **١٣٢٣ـ ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٥ـ١٩٠٧م** بدأ ما يسمى «الهجرة الثانية» والتى كان من أبرز قادتها دافيد بن غوريون ، واسحق بن زفي ، وفي غضون ذلك

عباس محمود العقاد ، الصهيونية العالمية ص١٨ـ٢٠ منشورات المكتبة العصرية . بيروت .
وزارة التربية والتعليم ، المرجع السابق ص٤٨ .
محمد خليفة التونسى ، الحركة الصهيونية طبيعتها وعلاقتها بالتراث الديني اليهودى ص ٩٢ـ١١٦ . دار المعارف . الطبعة الأولى ١٩٨١م .

(٢٨) Matin Gilbert, The Arab- Israell Conflict, it,s History in Maps, Map N.2 London 1984

(٢٩) وزارة التربية والتعليم ، المرجع نفسه ص ٤٨ و٤٩ .
(٣٠) عبد العزيز الشناوى ، المرجع السابق جـ٢ ص٩٨٧ .

ارتفع عدد اليهود المقمين في فلسطين من ٥٠٠٠٠ في عام ١٣١٥هـ/ ١٨٩٧م إلى ٨٥٠٠٠ في عام ١٣٣٣هـ/ ١٩١٤م[٣١] .

واجه السلطان عبد الحميد الحركة الصهيونية بكل حزم وقوة ، وكانت الدول الأوربية وراء هذه الحركة تغذيها بالمال والأفكار وكل ما تتطلبه ، فكانت مواجهة عبد الحميد غير مقصورة على الحركة اليهودية ، بل هى في الحقيقة مواجهة لكل الدول الأجنبية والأوربية التى كانت تثير القلاقل والفتن بين النصارى داخل الدولة العثمانية ، كما فعلت في لبنان والبلقان وغيرها من الولايات العثمانية وكانت إثارة هذه الفتن مقصودة من الدول الأوربية حتى يستطيع اليهود أن يتسللوا إلى فلسطين .

وكانت الحركة الصهيونية بزعامة هرتزل تتحدى قرارات الدولة العثمانية وتتحايل عليها ، وكان زعيمها هرتزل من أخطر زعماء الصهيونية فى العالم ، وممن أشتهر بالتضليل والخداع والنفاق ، كان إذا سد في وجهه طريق سلك طريقا آخر ، وإذا تخلت عن مساعدته دولة أوربية أتجه إلى دولة أخرى ، وكان يسعى لتكثيف الهجرة اليهودية إلى فلسطين .

ومن أساليب هرتزل فى التحايل على قرارات الدولة العثمانية ماذكره هو في يومياته الشهيرة: «ينبغي لنا أن نعمد إلى نزع الملكية الخاصة بلطف عن الأراضي المعينة لنا ، سوف نحاول تسريب السكان المعدمين عبر الحدود بتأمين وظائف العمل لهم في البلدان الإنتقالية على أن نسد في وجوهم كل مجالات العمل والإستخدام في بلادنا ، ان مثل هذه العملية يجب أن يتم تنفيذها بلطف واحتراس»[٣٢] .

وازاء إزدياد الهجرة اليهودية إلى فلسطين عن طريق التسلسل الخفي ، وعن طريق قناصل بعض الدول الأوربية في فلسطين الذين كانوا يتدخلون لصالح اليهود مستغلين نظام الإمتيازات الأجنبية . أصدر السلطان عبدالحميد فرمانا عام

(٣١) عبد الوهاب الكيالي ، المرجع السابق ص٢١ .

(٣٢) محمد رشيد ، نحو فلسطين ديمقراطية ص ٢٥ ، منظمة التحرير الفلسطينية . مركز الأبحاث ، سلسلة أبحاث فلسطينية رقم ٢٤ بيروت ١٩٧٠ م . نقلا عن يوميات هرتزيل .
على حسون ، تاريخ الدول العثمانية ص ١٩١-١٩٣ ، المكتب الإسلامي .

١٣١٨هـ/ نوفمبر ١٩٠٠م يحدد إقامة الزوار اليهود في فلسطين بمدة ثلاثة أشهر ، ويعتبر هذا الفرمان تجديدا للفرمان الذى صدر عام ١٣٠٥هـ/ ١٨٨٧م وقد ثارت ثائـرة اليهـود على فرمان ١٣١٨هـ/ ١٩٠٠م واحتجوا على صدوره ، كما أحتجت معظم الدوائر الأوربية ، وكان رد الحكومة العثمانية على هذا الإحتجاج بأنه لم يكن جديدا وإنما هو تجديد للفرمان السابق(٣٣) .

توسط هرتزل عند السلطان عبد الحميد القيصر الألماني غليوم الثاني Guilaume the Second الذى كان قد قام بزيارة لبلاد الشام . فزار المدن الفلسطينية والسورية وكان يرافقه في هذه الزيارة جودت باشا(٣٤) غير أن هذه الوساطة لم تنجح . فقرر الزعيم الصهيوني الإتصال مباشرة بالسلطان عبد الحميد . وقبل أن تتم المقابلة أبدى هرتزل إستعداده بتقديم معونات مالية ضخمة للدولة العثمانية تنقذها من الأزمة المالية التي تمر بها في مقـابـل أن يصـدر السلطان عبـدالحميد تصريحـا لشركـة أراضي يهودية للإستيطان في فلسطين وتطوير الزراعة فيها حتى يمكن إقامة جمهورية ارستقراطية في فلسطين على نمط جمهورية البندقية .

غير أن السلطان عبـد الحميد أدرك الاعيب هرتـزل وعـبر عن رأيه فى الحـركة الصهيونية وفى هرتـزل بقـولـه : «لن يستـطيع رئيس الصهيانـة هرتزل ان يقنعنى بأفكاره ، وقد يكون قوله ستحل المشكلة اليهودية يوم يقوى فيه اليهودي على قيادة محراثه بيده» صحيحا في رأيه ، إنه يسعى لتأمين أرض لإخوانه اليهود لكنه ينسى أن الذكاء ليس كافيا لحل جميع المشاكل . لن يكتفي الصهاينة بممارسة الأعمال الزراعية فى فلسطين ، بل يريدون أمورا أخرى مثل تشكيل حكومة وإنتخاب ممثلين ، إنني أدرك أطماعهـم جيدا ، لكن اليهود سطحيون في ظنهم أنني سأقبل بمحاولاتهم . وكما

(٣٣) Abdallah Frangi, OP. Cit .P. 30-32
عبد العزيز الشناوى ، المرجع السابق جـ٢ ص ٩٨٧و٩٨٨ .

(٣٤) F.O. 226/227, From. R.Drummund Hay. to Sir R.o. Conor, 17 oct 1898 Beirut
عبد الوهاب المسيرى ، اليهودية والصهيونية وإسرائيل ص ١٤٢و١٤٣ الطبعة الأولى ، بيروت ١٩٧٥م .

أنني أقـدر في رعيانـا من اليهـود خدمـاتهم لدى الباب العالي فإني أعادي أمانيهم وأطماعهم في فلسطين[٣٥] .

وعن القدس . يقول السلطان عبد الحميد : «لماذا نترك القدس . . . إنها أرضنا في كل وقت وفي كل زمان . وستبقى كذلك فهي مدننا المقدسة وتقع فى أرض إسلامية لابد أن تظل القدس لنا[٣٦] .

وفى عام ١٣١٩هـ/ ١٩٠١م تمت المقابلة ـ الأولى ـ بين السلطان عبد الحميد الثاني . وهرتزل[٣٧] وعرض الأخير على السلطان مشروعا صهيونيا خطيرا وذلك بأن يصدر السلطان فرمانا بالسماح لليهود الأجانب بالهجرة إلى فلسطين والتوطن فيها ، ومنحهم قسطا وافرا من الحكم الذاتي في نظير أن يدفع اليهود مبلغاً كبيراً من المال قدرتـه بعض المراجع بثلاثة ملايين من الجنيهات ، وقدرته مراجع أخرى بمليوني جنيه ، ثم يقومون بعد ذلك بدفع جزية سنوية للدولة العثمانية في مقابل أن يقيموا لهم حكـومـة يهودية في فلسطين وفق النظام المعمول به فى جزيرة ساموس[٣٨] وكان السلطان عبـد الحميد في أثناء إجتماعه مع هرتزل مستمعا أكثر منه متكلما ، وكان

---

(٣٥) السلطان عبـد الحميد الثاني . مذكراتي السياسية ١٨٩١ـ ١٩٠٨م ص ٣٤و٣٥ مؤسسة الرسالة . الطبعة الخامسة ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦ بيروت .

(٣٦) مذكرات السلطان عبد الحميد ص١١و١٢ التقديم ترجمة محمد حرب عبد الحميد ، دار الأنصار . القاهرة ١٩٧٨م .

(٣٧) يذكـر بعض المؤرخـين أن هذه المقـابلة بين السلطان عبـدالحميد الثاني وهـرتـزل تمت برغبة من السـلطان عبدالحميد ، وذلك لكي يخفف من حدة الاحتجاجات التي أعقبت صدور فرمان عام ١٣١٨هـ/ ١٩٠٠م .

(٣٨) جزيرة ساموس هي جزيرة يونانية من جزر بحر ايجه ، أسهم عدد كبير من سكانها في الكفاح المسلح الذى خاضه اليونانيون ضد الدولة العثمانية من أجل استقلالهم ولما قررت بريطانيا وفرنسا وروسيا عام ١٢٤٧هـ/ سبتمبر ١٨٣١م منح اليونان الإستقلال التام وتشمل حدودها من خليج «آرتا» إلى «فولا» بقيت جزيرة ساموس خارج نطاق المملكة اليونانية ، وبناء على تدخل بريطانيا وفرنسا وروسيا أصدر السلطان محمود الثاني فرمانا في عام ١٢٤٨هـ/ ١٤ ديسمبر ١٨٣٢م قرر فيه منح سكان جزيرة ساموس الحكم الذاتي ، ونص الفرمان على أن يتولى حكمها أمير نصراني له جبيشه الخاص ، ومجلس الإدارة المحلية . على أن يدفع الحاكم اليوناني للدولة العثمانة جزية سنوية قدرها ثلاثمائة ألف قرش . (عبدالعزيز الشناوى ، المرجع السابق جـ٢ ص٩٨٨و٩٨٩) .

يرخي له في حبال الكلام.، وكان هدف عبدالحميد هو معرفة حقيقة الخطط اليهودية ومعـرفة قوة اليهود العالمية ومدى قدرتها ، ليعمل ما يمكن عمله من وسائل لإنقاذ الـدولـة العثمانية من شرهـم ، وبعد أن استقبل السلطان عبدالحميد هرتزل ثلاث مرات رفض بعد ذلك مقابلته[39] .

ويذكر بعض المؤرخين أن هرتزل أرسل بعد ذلك وفدا لمقابلة السلطان عبد الحميد وكان هذا الوفد يتكون من ثلاثة من زعماء اليهود هم :

١ ـ مزارحي قراصو .
٢ ـ جاك .
٣ ـ ليون .

وأصر هذا الـوفـد على مقابلة السلطان عبدالحميد . إلا أن تحسين باشا رئيس الـوزراء استقبلهم واصر على معـرفـة مايريدون لينقله حرفيا إلى السلطان فأبـدوا إستعدادهم على تقديم العروض التالية للدولة العثمانية :ـ

١ ـ أن يقوم اليهود بوفاء الديون المستحقة على الدولة العثمانية (وقدرها **١٣٣** مليون ليرة انجليزية ذهبية) .

٢ ـ بناء أسطول لحماية الدولة العثمانية بتكليف **١٢٠** مليون فرنك فرنسي .

٣ ـ تقـديم قرض بدون فائـدة قدره (**٣٥**) مليون ليرة ذهبية لإنعاش مالية الدولة العثمانية ومواردها .

مقابل :ـ

١ ـ إباحة دخول اليهود إلى فلسطين في أي يوم من أيام السنة للزيارة .

٢ ـ السماح لليهود ببناء مستعمرة ينزل بها أبناء جلدتهم قرب القدس ، أثناء الزيارة .

---

(٣٩) مذكرات السلطان عبد الحميد ، ص ١١ المقدمة ترجمة محمد حرب عبد الحميد ، دار الأنصار ، القاهرة ١٩٧٨م .
شكري محمود نديم ، حرب فلسطين ١٩١٤ـ١٩١٨م ص ١٤و١٥ ، الطبعة الرابعة ، بغداد شركة النبراس للنشر والتوزيع .

وحينما نقل تحسين باشا ما سمعه إلى السلطان عبدالحميد أجابه : قل لهؤلاء اليهود الوقحين :

- أن ديون الدولة ليست عارا عليها لأن غيرها من الدول كفرنسا مدينة ولايضيرها ذلك .
- أن بيت المقدس الشريف أفتتحه للإسلام أول مرة عمر بن الخطاب رضي الله عنه ولست مستعدا أن أتحمل تاريخيا وصمة بيع الأراضي المقدسة لليهود وخيانة الأمانة التي كلفني المسلمون بالحفاظ عليها .
- ليحتفظ اليهود بأموالهم ، فالدولة العلية لايمكن أن تحتمي وراء حصون بنيت بأموال أعداء الاسلام .

وأخبرهم أن يخرجوا وألا يحاولوا مقابلتي أو الدخول لهذا المكان بعدها[٤٠] .

ويذكر بعض المؤرخين أن السلطان عبدالحميد بعد أن رفض كل عروض هرتزل وافق على تهجير اليهود إلى مناطق مبعثرة من الأناضول والعراق ماعدا فلسطين ، وبشرط إكتسابهم الجنسية العثمانية ، ولم يسمح بالهجرة على نطاق واسع . إذ أنه كان يعرف حق المعرفة حقيقة أهداف الصهيونية التي كانت قد أعلنتها في مؤتمراتها ، وكان عبدالحميد يفرق بين الصهيونيين واليهود كرعايا عثمانيين ، وكان يدرك مدى خطورة الدور الذى ستقوم به المستعمرات اليهودية في فلسطين وأنها ستسعى يوما إلى الإستقلال بالإستعانة بالدول الأجنبية[٤١] .

وقد حاول بعض المؤرخين الأجانب تشويه سيرة السلطان عبدالحميد والتشكيك في موقفه الإسلامي الصامد إزاء الهجرة اليهودية إلى فلسطين فقالوا أن عبدالحميد

(٤٠) على جريشة ، المرجع السابق . ص٩٤ .
موفق بني المرجة ، صحوة الرجل المريض أو السلطان عبدالحميد الثاني والخلافة الإسلامية ص ٢١٣ و٢١٤ . الناشر مؤسسة صقر الخليج للطباعة والنشر ، الكويت ١٩٨٤م .

(٤١) محمود صالح منسي ، المرجع السابق ص ١١٠
عبدالعزيز محمد عوض ، مقدمة في تاريخ فلسطين الحديث ١٨٣١ - ١٩١٤م . ص ٢٩ و٣٠ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت .

وافق على بيع جزء من فلسطين مقابل خمسين مليون فرنك من الذهب ولم يستطيع اليهود جمعها[٤٢] .

وهـذا الـرأى غير صحيح وليسس له سنـد علمي أو تاريخي . ثم إن السلطان عبـدالحميد مشهـود له بالذكاء والمهارة والدبلوماسية في تسيير الأمور ومتابعة دقائق الأشياء ، ويعترف بذلك الأوربيون والانجليز أنفسهم . وليس من الممكن أن يتورط في عمل كهذا[٤٣] . ثم إن السلطان عبدالحميد كان يدرك في ذلك الوقت أن اليهود كانـوا أصحـاب رؤوس أمـوال ضخمة ومسيطرين على البنوك واسواق الصرافة في العالم ، هذا بالإضافة إلى أن الدول الأوربية كانت تقف وراءهم وتساعدهم بالمال . فمبلغ كهذا ـ خمسين مليون فرنك ذهب ـ لن يعجز اليهود وأعوانهم ، ثم إن السلطان عبدالحميد ـ كما رأينا ـ لم يتوان في إصدار القرارات طيلة حكمه والتي تتضمن منع الهجـرة اليهـودية إلى فسلطين ، وقد شهد بذلك الأعداء قبل الأصدقاء ، وصرح هرتزل بأنه يفقد الأمل في تحقيق آمال اليهود في فلسطين ، وأن اليهود لن يستطيعوا (دخول الأرض الموعودة !) طالما أن السلطان عبدالحميد قائم في الحكم مستمر فيه[٤٤] .

وفي تقرير إلى وزارة الخارجية البريطانية في ١٩ يناير ١٨٨٣م يذكر هذا التقرير أن السلطان عبدالحميد رفض هجرة اليهود إلى فلسطين[٤٥] وهذا التقرير يقف شاهدا من الإنجليز أنفسهم على خطأ من قال أن السلطان عبدالحميد قد وافق على بيع جزء من فلسطين مقابل ذلك المبلغ .

لذلك عندما حضر أحد اليهود الألمان ويدعى فريدمان إلى مصر سنة ١٣٠٨هـ/ ١٨٩٠م واستأذن في السفر لزيارة الساحل الشرقي لخليج العقبة الذي كان يتبع مصر حتى ميناء الوجه ، وأجابه الخديوى والسلطات البريطانية في مصر بتلبية طلبه ، ثم

---

(٤٢) Yale, W. :The neer East 1958. P. 146.

(٤٣) F.O. 881/4245, Memorandum by Aristarchi, Turkish Minister at Washington United States.

(٤٤) مذكرة السلطان عبدالحميد . ص ٦٠ ترجمة محمد حرب عبدالحميد . دار الأنصار .

(٤٥) F.O. 78/3546. OP. Cit.

عاد إلى المانيا ليجمع اليهود للإستيطان في الأراضى المصرية الواقعة في شرق خليج العقبة وما حولها ، وحضر معه عشرون من اليهود الألمان والروس وأشتروا أرضا جهة المويلح ، مع العلم أن قوانين الدولة العثمانية كانت تمنع بيع الأراضي في شبه الجزيرة العربية ، أثار ذلك غضب السلطان عبد الحميد فاتخذ اجرائين : الأول طرد فريدمان وجماعته الصهيونية خارج الدولة العثمانية . الأمر الثاني : إدخال تعديلات على حدود مصر بعد موت الخديوى توفيق عام ١٣١٠هـ/٧ يناير ١٨٩٢م وذلك بفصل الأراضى الواقعة على الساحل الشرقي لخليج العقبة عن حكم مصر وضمها إلى الحجاز[٤٦] .

لقد كان موقف السلطان عبدالحميد من الحركة الصهيونية واضحا لا غبار عليه ، إلا أن موقف اليهود المعارض لسياسة الدولة العثمانية جعلهم كل يوم يلجأون إلى أسلوب معين من المراوغة والخداع ، فلم ييأس هرتزل من موقف عبد الحميد المتشدد إزاء الهجرة اليهودية إلى فلسطين فعهد إلى أحد عملائه واسمه «نفلنسكي Newlinsky » بأن يعرض على السلطان رشوة بمبلغ مليوني جنيه مقابل الحصول على فلسطين[٤٧] . فأدلى عبد الحميد بتصريح إلى هذا الوسيط حسم به الموقف بصفة قطعية مما جعل هرتزل يدونه في مذكراته . وكان مما قاله السلطان عبد الحميد : «أنصحوا هرتزل بألا يتخذ خطوات جديدة في هذا الموضوع ، إنى لا أستطيع أن أتخلى عن شبر واحد من الأرض ، فهى ليست ملك يميني ، بل ملك شعبي ، لقد ناضل شعبي في سبيل هذه الأرض ، ورواها بدمه ، فليحتفظ اليهود بملايينهم ، وإذا مزقت إمبراطوريتي يوماً فإنهم يستطيعون آنذاك أن يأخذوا فلسطين بلا ثمن . أما وأنا حي فإن عمل المبضع في بدني لأهون علي من أن أرى فلسطين قد بترت من إمبراطوريتى . وهذا أمر لا يكون ، إنى لا أستطيع الموافقة على تشريح أجسادنا ونحن على قيد الحياة»[٤٨] .

---

(٤٦) محمد محمود إبراهيم الديب، حدود فلسطين . ص١١٣ ـ ١١٥ .
دراسة تحليلية لوثائق الانتداب ١٩٨٠م .

(٤٧) أحمد طربين، المرجع السابق ص ٥٦ و ٥٧ .

(٤٨) صالح مسعود أبوبصير، جهاد شعب فلسطين خلال نصف قرن ص٣١ الطبعة الأولى. بيروت ١٩٦٨م .

وقـد ثار غضب تيودور هرتزل حينما وصله هذا الرد من السلطان عبد الحميد ـ المذكور آنفا ـ ووجه للسلطان إنذارا بواسطة يوسف الخالدى كبير النواب العرب في مجلس المبعوثان العثماني جاء فيه : «أما إذا رفض فسنواصل البحث ، وصدقنى إننا سوف نهتدي إلى مكان آخر وفقا لما نريده ، وفي هذه الحالة سوف يضيع على تركيا بلا رجعة آخر سهم في متناول يدها لتنظيم ماليتها والنهوض بإقتصادها . وثقوا أن من يصارحكم بهذا القول صديق مخلص للأتراك فاذكروا ذلك يوما[٤٩] » .

وعقب هذا القول من هرتزل قرر اليهود عقد مؤتمر صهيوني في فلسطين . ومن الشخصيات اليهودية التي لعبت دوراً كبيراً في عقد هذا المؤتمر في فلسطين «مناحم أوسسكين Menachem Mendel Ussikin »[٥٠] واجتمع المؤتمرون في مستعمرة «زخرون يعقوب» ومن أهداف هذا المؤتمر تنظيم وتوحيد صفوف يهود فلسطين ، بعد أن ظهرت بوادر الخلاف والفرقة بينهم ، وقد وضع المؤتمر تنظيما يضم جميع يهود فلسطين ممن يبلغ الثامنة عشرة في السن ، وأن يدفع كل عضو إشتراكا سنويا قدره فرنك واحد . وأن ينعقد المؤتمر مرة كل عام ، ويتم إختيار أعضاء هذا المؤتمر بالإنتخاب ، فتقوم كل مجموعة من السكان قوامها خمسون يهوديا بإنتخاب مندوب عنها يمثلها في المؤتمر وقسمت فلسطين إلى ستة أقسام[٥١] . كما تقرر تشكيل عدة لجان تنبثق عن المؤتمر

عباس محمود العقاد، الصهيونية وقضية فلسطين ص ٣٧ و٣٨ منشورات المكتبة المصرية، بيروت .

أحمد عبدالقادر الجمال، من مشكلات الشرق الأوسط ص١٣٥ الطبعة الأولى ١٩٥٥م .

محمود صالح منسي، حركة اليقظة العربية في الشرق الأسيوى ص١٠٩ و١١٠ .

Khalid A. Sulaiman. OP. Cit. P. 2.3

Garaudy, R. OP. Cit. P.8-9

(٤٩) موفق بنى المرجة، المرجع السابق ص ٢٢٥ .

(٥٠) مناحم أو سسكين (١٢٨٠ ـ ١٣٦٠هـ/١٨٦٣ ـ ١٩٤١م) هو أحد أقطاب الحركة الصهيونية وهو روسي المولد والنشأة، أقام بعض الوقت في ثغر أودسا، وكان هذا الثغر مقرا لنشاط صهيوني مكثف .

(٥١) وهـــي :

١ ـ بيت المقدس، والخليل، ومتسة، وعرطوف .

٢ ـ المستعمرات حول الرملة .

٣ ـ يافا، بتاح، تكفا .

٤ ـ الناصرة، طبرية، والمستعمرات القائمة في هذه المنطقة .

٥ ـ الحضيرة، وزخرون يعقوب، وحيفا .

٦ ـ صفد، ومستعمرات الجليل .

وتعمـل طوال العام بصفة رسمية . وكان من أهداف المؤتمر الصهيوني في فلسطين جس نبض موقف الـدولـة العثمانية من فكـرة عقد المؤتمرات في فلسطين بدلا من العـواصم الأوربية ، بالإضـافة إلى أن عقد هذه المؤتمرات في فلسطين يعد مكسبا معنويا للحركة الصهيونية وشدا لليهود قاطبة إلى فلسطين بصفتها أرض الميعاد التى تجذبهم دينيا ، ولم تقف الحكومة العثمانية مكتوفة الأيدى أمام هذا التحدي السياسي السـافـر ، لذلـك قرر السلطان عبدالحميد وقف هذا النشاط الصهيوني السياسي الدولي في فلسطين ، ومنع عقد أى مؤتمر صهيوني في فلسطين ، وتم ذلك بالفعل فلم يواصل أعضاء هذا المؤتمر جلساتهم ، ولم تجتمع لجان المؤتمر ، وعاد اليهود إلى ممارسة نشاطهم في عواصم الدول الأوربية[٥٢] .

لجأ هرتزل بعد ذلك إلى أسلوب الخداع والتضليل فأضفى على مشروعه السياسي الخـطير وهـو إنشـاء جامعـة عبرية في بيت المقـدس ثوبا ثقافيا ، وكان يهدف إلى إستقطاب عدد كبير من الأستاذة والباحثين اليهود المنتشرين في جامعات العالم إلى فلسـطين ليعملوا في هذه الجامعة التي ستكون الدعامة الرئيسية للدولة اليهودية في فلسطين ، وتقدم هرتزل إلى السلطان عبدالحميد بمذكرة مؤرخة في عام ١٣٢٠هـ/ ٣ مايو ١٩٠٢م طلب فيها أن يأذن له السلطان في إنشاء جامعة عبرية في بيت المقدس تفتـح أبـوابهـا للطلبة العثمانيين ، بدلاً من إيفادها في بعثات علمية إلى الجامعات الأوربية ، وصـور هرتـزل للسلطان عبدالحميد دافعين شريفين يكمنان وراء هذا المشروع . الأول : دافعا سياسيا. والثاني : دافعا إسلاميا ، فقد صور هرتزل في الدافع الأول حرصه على عدم تعريض الطلاب العثمانيين في أوربا لأخطار الغوايات السياسية فيعتنقون آراء ثورية قد يطالبون بتطبيقها في الدولة بعد عودتهم من أوربا ، وتكون الدولة العثمانية أمام أحد أمرين . إما تعريض الطلبة العثمانيين لأخطار هذه الإتجـاهات السياسية الثورية ، وإما أن تحول بينهم وبين مناهل العلم في أوربا . وأما الدافع الثاني فإن الطلبة العثمانيين قد يبتعدون في دراستهم في أوربا عن تقاليدهم الإسلامية أمام المغريات في البلدان الأوربية[٥٣] .

---

(٥٢) عبدالعزيز الشناوى، المرجع السابق جـ ٢ ص٩٩٢ و٩٩٣ .

(٥٣) المرجع نفسه جـ ٢ ص ٤٩٤ .

وفي الحقيقة أن هرتزل ـ لم يكن يهدف إلى فتح التعليم الجامعي أمام الشبان العثمانيين بقدر ما كان يطمح في إستدراج السلطان عبدالحميد كي يأذن له في إنشاء تلك الجامعة ويضفي عليها صبغة شرعية، في الوقت الذى تغذيها الحركة الصهيونية بأساتذة صهاينة ، وأموال صهيونية كي تغدو مركز إشعاع سياسي ثقافي صهيوني في فلسطين ، ولكن السلطان عبدالحميد لم يكن بالرجل السهل الذى تخفى عليه الاعيب هرتزل وجماعة اليهود ومؤامراتهم فرفض هذا المشروع الصهيوني الخطير جملة وتفصيلا لأنه يرى فيه تمكينا للحركة الصهيونية في فلسطين .

وواصلت الجمعيات اليهودية عملية شراء الأرض بطرق ملتوية متحدية في ذلك قوانين وأنظمة الدولة العثمانية ، وقد عهدت جمعية قلسطين اليهودية إلى وكيلها في بيروت شراء أراضي أميرية حول بحيرة طبرية ، ولما فضحت الصحف العربية هذه المؤامرة الدنيئة لجأوا إلى أسلوب آخر وهو تقديم عروض مالية مغرية لإستمالة بعض هؤلاء المحررين والصحفيين الذين سببت كتاباتهم قلقا حقيقيا على حد تعبيره . فأرادت شراء سكوتهم ، وكان هؤلاء اليهود يبذلون جهوداً ، كبيره في الإلتصاق بالصحافة المحلية المعارضة وإستمالة كبار كتابها ، ولم تنجح مؤامراتهم الدنيئة هذه إلا في نطاق ضيق ومحدود جدا مع من فسدت أخلاقهم وضمائرهم(٥٤) .

وقد كتب النائب في البرلمان العثماني عن سوريا «شكرى العسلي» مقالة تعبر عن عمق إدراك العرب لأهداف الصهيونية ووسائلها الملتوية لإستيطان فلسطين ، وننقل هنا بالنص مقتطفات من هذه المقالة كتب يقول : «أن الجمعية الصهيونية اليهودية ، ورفيقاتها . . يشترون الأراضي في فلسطين على حساب الفضة ، ويشترطون البيع على أن يكون الثمن فضة ، ويكتبون الصكوك ، ويشهدون . وهكذا تراهم لايفترون طرفه عين ، يتجسسون أخبار من تأخرت حالتهم المالية من أهل هذه البلاد وهو عبارة عن لواء عكا بأكمله ، ولواء القدس ، ولواء نابلس ، وقسم من لواء

وخيرية قاسمية، النشاط الصهيوني في الشرق العربي وصداه (١٩٠٨ ـ ١٩١٨م) ص ١٨ و ١٩. مركز الأبحاث . بيروت ١٩٧٣م .

(٥٤) F.O. 881/9937, From Sir G. Lowther to Sir Edward Grey, 4 September 1916.

الكرك ، وبعض من قضاء عجلون ، ويطمعون البائع بالثمن الفاحش ، ويكتبون الصكـوك ، ويشهـدون عليهـا ، ويسجلونها عنـد محرر المقـالات وعنـد بعض القنصليات ، وكانت الحكومة ـ العثمانية ـ قد منعت إستعمارهم . . ولكن أستطاعوا أن يستولوا على ثلاثة أرباع قضاء طبرية ، ونصف قضاء صفد ، وأكثر من نصف قضـاء يافـا والقدس . . . وهكذا أشتروا الكثير من القرى واستولوا عليها ، وهم لايخـالـطون العثمانيين ـ يعني سكان البلاد من العرب فقد كانت جنسياتهم انذاك عثـمانية ـ ولايشـترون منهم شيئـا ، ولهم بنـك «الأنكلو فلسطين» يقرضهم بفائدة لاتتجاوز الواحد في المائة في السنة ، . . . ولهم رايه لونها أزرق ، وفي وسطها خاتم سليمان ، وتحته كلمه عبرانية معناها «صهيون» . . وقد احتالوا على الحكومة ، فقيدوا أنفسهم عثـمانيين في سجل النفوس كذبا وبهتانا . وهم لايزالون حاملين الجوازات الأجنبية التي تحميهم ، وعندما يسيرون إلى المحاكم العثمانية ، يظهرون جوازاتهم ، ويدعون الحماية الأجنبية ، ويحلون دعاويهم واختلافاتهم فيما بينهم بمعرفة المدير ، ولايراجعـون الحكومة ، ويعلمون أبناءهم الرياضة البدنية ، واستعمال السلاح ، وترى بيوتهم طافحة بالأسلحة ، وفيها كثير من المارتين ـ البنادق ـ ولهم بريد خاص ، وطـوابـع خاصة ، وغير ذلك . كما يبرهن شكرى العسلي على أنهم بدأوا بتأسيس مقاصدهم السياسية[٥٥] .

وقد توفي تيودور هرتزل عام ١٣٢٢هـ/ اليوم الثالث من شهر يوليو سنة ١٩٠٤م دون أن تصل فكرته إلى حيز الوجود . ولكن بقيت هذه الفكرة حية في نفوس أقطاب الحركة الصهيونية من بعده وقد أيدتهم بريطانيا بكل قوة .

وبدأت الحركة الصهيونية كما تنص على ذلك بروتوكولاتهم تحضّ على بثّ الرعب في قصور الحاكمين والعمل على الوصول إلى السلطة وأهمية توزيع النشرات والتسلط على أعضـاء البرلمانات وإستعباد الأمم إقتصادياً والحث على تكوين جيش ماسوني يهودى ، وتنوّه بروتوكولاتهم بأهمية تأسيس المدارس الماسونية القومية[٥٦] .

---

(٥٥) محمد كرد علي، خطط الشام . الجزء الثالث . ص ١٣١ ـ ١٣٣ ، دمشق، مطبعة الترقي ١٩٢٥م .

(٥٦) بروتوكولات حكماء صهيون، ص١٣٩ ـ ٢٦٣ . ترجمة محمد خليفة التونسي . مؤسسة دار العلوم ١٩٧٧م، الكويت .

وهكذا فقد كان موقف المعارضة الصريح الذى قام به اليهود في فلسطين لحكم السلطان عبدالحميد من أصعب وأخطر ما واجهته الدولة إذ هو ليس موقف اليهود وحدهم بل كانت جميع الدول الكبرى خلفهم تدعمهم وتؤيدهم . ومع هذه العوامل كلّها فقد وقف السلطان عبدالحميد ، موقف الجبال ، لم تغرّه الوعود ، ولم تحركه الأهواء . وقد دفع ثمن صلابته هذه غاليا فقد كلفته الاطاحه بعرشه .

وأخذت الجمعيات السرية في مدينة سالونيك[٥٧] تكبر شيئا فشيئا بفعل دسائس اليهود الذين كانوا وراء التنظيمات السرية لهذه الجمعيات ، ذلك أنّهم وقفوا في وجه السلطان عبدالحميد الثاني وأخذوا يدبّرون الدسائس والفتن ضدّه منذ أن فشلت محاولاتهم في إستيطان فلسطين ـ كما رأينا ـ واتخذوا من مدينة سلانيك وكرا لدسائسهم ومؤامراتهم .

وقد أدرك السلطان عبدالحميد خطورة هذه الجمعيات . إلاّ أن هؤلاء قد استتروا بالشعارات الكاذبة واستعانوا سرياً بالدول الأوربية . ومن هنا تسللت فكرة الانقلاب العثماني . وقرر محفل سلانيك اليهودى الماسوني اعلان الدستور العثماني فتجاوب معه اخوانه الماسون المنبثون في جسم الدولة العثمانية . وبعض الأحزاب التركية المعارضة للسلطان عبدالحميد الثاني .

وقوي جانب الجمعيات السرية في سلانيك بانضمام بعض فرق الجيش إلى

ولمزيد من الاطلاع على سياسة اليهود وأساليبهم الملتوية أنظر :
هنرى فورد، اليهودي العالمي، المشكلة التى تواجه العالم، بروتوكولات حكماء صهيون ص ٢٥ ـ ١٠٠، تعريب خيرى حماد، منشورات دار الآفاق الجديدة . بيروت .

(٥٧) سلانيك : ميناء في اليونان الآن . دخل فى حوزة العثمانيين في عهد السلطان مراد الأول (٧٦٢ ـ٧٩٢هـ / ١٣٦٠ ـ ١٣٨٩م) وكانت محلا للنزاع العثماني البيزنطي، لكن العثمانيين أكدوا سيطرتهم عليها بشكل تام عام ٨٣٤هـ/ ١٤٣٠م، وجعلوها تابعة لإيالة الروملي . أصل شعب هذه المدينة يهود أسبان. وظلت هذه المدينة في حوزة العثمانيين حتى حرب البلقان حيث تنازلت عنها الدولة العثمانية إلى اليونان عام ١٣٣٢هـ/١٩١٣م بموجب معاهدة بخارست، ولد فيها مصطفى كمال أتاتورك. وتحول البيت الذى ولد فيه في سلانيك إلى متحف منذ ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣/١٢/١٠م . (مذكرات السلطان عبدالحميد ص١٣٦ (التعليقات) ترجمة محمد حرب عبدالحميد نقلا عن دائرة المعارف التركية. ميدان لاروس ص١٣٥) .

جانبهم . وأرسلوا إلى السلطان عبدالحميد رسالة عاجلة تطالبه باعلان الدستور في ظرف أربع وعشرين ساعة وإلاّ تحرك الجيشان الثاني والثالث لاحتلال عاصمة الدولة العثمانية الآستانة . ولم يستسلم السلطان عبدالحميد منذ البداية فحاول قمع الهياج والقضاء على الفتنة غير أنه فشل وانتشر العصيان بسرعة فائقة ، وأصبح عبدالحميد غير قادر على الاعتماد على قطاعات جيشه ، فأعلن الدستور في عام ١٣٢٦هـ/ ٢٣ يوليه ١٩٠٨م .

غير أن السلطان عبد الحميد وأنصاره لم يكونوا مقتنعين باعلان الدستور . وتطورت معارضتهم للدستور حتى تسربت إلى داخل البرلمان العثماني ، وتفشّت في أعضاء الجمعيات السريّة في سلانيك ، ونجحت معارضة السلطان عبدالحميد في تعبئة الرأى العام ضد هذه الجمعيات . وبعد عدة مناوشات قامت بين الطرفين حاول كل منهما هزيمة الآخر مما لا مجال لذكرها في هذا البحث . قام السلطان عبدالحميد سنة ١٣٢٧هـ/ أبريل ١٩٠٩م بانقلاب مفاجىء ألغى فيه الدستور وأسر بعض أعضاء تلك الجمعيات ، واستقالت الوزارة القائمة على تنفيذ بنود هذا الدستور(٥٨) .

غير أن تلك الجمعيات أدركت أن السبيل الوحيد لاعلان الدستور ، والوصول إلى غاياتهم التي رسموها هو خلع السلطان عبد الحميد من الحكم ، وتوجهت جيوشهم صوب الأستانة ، وتمكنت في اليوم الرابع والعشرين من العام نفسه من هزيمة جيوش ـ السلطان عبدالحميد ودخول الأستانة . وفي السابع والعشرين استصدروا فتوى بخلع السلطان عبدالحميد ، ونودى بدلا منه بأخيه الأمير رشاد

---

(٥٨) لمعرفة المزيد من التفصيلات عن هذه الجمعيات أنظر :
مصطفى طوران، أسرار الانقلاب العثماني ص ٢٦ ـ ٢٩ . ترجمة كمال خوجة . نحو وعى اعلامي ١٩ دار المختار الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع . القاهرة .
حلمى مراد، مصطفى كمال أتاتورك ص ٢٩ ـ ٤٠ . دار المعارف بمصر . القاهرة .
ضابط تركي سابق، الرجل الصنم كمال أتاتورك ص٦٦ ـ ٦٩ ترجمة عبدالله عبدالرحمن . مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م .
محمد على الزعبي، حقيقة الماسونية ص ١٧٤ ـ ١٧٥ . الدار العربية للطباعة والنشر والتوزيع . بيروت ١٩٧٤م .

الذى تسمى بـ(محمد الخامس) سلطانا . وتقدم إلى رحاب القصر المنيف «يلدز» ثلاثة من أعيان الدولة العثمانية : مسلم مأجور ، ويهودى حقود ، وورومي موتور . دخلوا على السلطان عبدالحميد الذى استقبلهم بما عرف عنه من هيبة ورجولة وإباء ، وقدموا له وثيقة الخلع من الولاية الشرعية وكان ختام حديث السلطان عبدالحميد الثاني لهذا الوفد : «أن مجيئكم لتبليغ سلطان الدولة العثمانية وخليفة المسلمين قرار الخلع عمل سيندم عليه من أرسلكم»[٥٩] .

وعلى قدر ما فرحت تلك الجمعيات بالانتصار الساحق على السلطان عبدالحميد والزّج به في غياهب السجون . فقد كانت فرحة الدول الأوربية وبخاصة الحكومة البريطانية التي تبنّت مشكلة توطين اليهود في فلسطين أكبر واحتفلوا بهذا النصر . واستطاع اليهودى مزارحي قراصو ومن خلفه من اليهود والماسون أن ينفذوا المخططات اليهودية التى رسمها سلفهم هرتزل وغيره ، وكان القناصل الأوربيون في الآستانة في دعم معنـوى مستمـر لأعضـاء تلك الجمعيات ، وكانوا يرفعون لحكوماتهم دقائق ما يجرى في الآستانة من صراع بين تلك القوتين ، وكم كانت شماته الأوربيين بعزل السلطان عبدالحميد . ولكنهم في نفس الوقت كما وصفت ذلك الوثائق الانجليزية ينظرون باحتقار إلى الذين أضاعوا هذا السلطان العظيم الذى حافظ على بلادهم طيلة فترة حكمه ، ويصف الجواسيس الانجليز لحكوماتهم موكب السلطان المخلوع عبدالحميد ، وما كان يتسم به ذلك السلطان من هيبة ووقار وهو على عربته مع أفراد أسرتـه متوجها إلى القصر الذى تم سجنه فيه ، فمن هيبته ووقاره خرج كل رجال

---

(٥٩) محمد نمر الخطيب، المرجع السابق ص ٤٦ ـ ٤٨ نقلا عن : مقال للشيخ طه الوالي في جريدة الحياة . وتلخيص لحديث رئيس الهيئة العربية العليا .

أنظر تفصيل خلع السلطان عبدالحميد الثاني في :

محمد علوبة ، فلسطين والضمير الانساني ص ٨٢ ـ ٨٦ .

كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية ص ٥٩٩ وما بعدها . ترجمة نب يه أمين فارس، ومنير البعلبكي . دار العلم للملايين . بيروت .

F.O.881/9422, From Foreijn Office J.A.C.T. March 1909.

F.O.881/9858, Memorandum respecting the New Regime in Turkey, May 1911 Marshall

G.S. Hodgson, The Venture of Islam London 1984 P. 256.

ونساء المدينة الأتراك والأجانب لمشاهدة هذا السلطان الوقور وهو يتجه إلى السجن . بل أن بعض الجواسيس الأنجليز الذين كانوا يشاهدون الموقف ليستغربون على العثمانين كيف ضيعوا مثل هذا الرجل العظيم على حد تعبيرهم(٦٠) .

وخسرت الدولة العثمانية القدس الشريف ومعظم المدن والأراضى الفلسطينية، فقد صرح وزير خارجية بريطانيا آرثر جمس بالفور Arthur James Balfour بتصريح خطير في مجلس العموم البريطاني عام ١٣٣٦هـ/ جلسة ١٩نوفمبر- تشرين ثانى - عام ١٩١٧م جاء فيه : «ترجو حكومة حضرة صاحب الجلالة أن يكون إنشاء وطن قومي للشعب اليهودى في فلسطين من بين نتائج الحرب الحالية . (الحرب العالمية الأولى) .

كما نجح حايم وايزمان Haim Weizman رئيس البعثة الصهيونية في الحصول على موافقة بالفور على أن تضع البعثة حجر الأساس لمباني الجامعة العبرية على أرض شاسعة تقع على جبل سكوبس Mount Scopus وقد تم وضع حجر الأساس في سنة ١٣٣٧هـ/ ٢٤ يوليو - تموز- عام ١٩١٨م ، وافتتحت الجامعة رسمياً عام ١٣٤٤هـ/ أول أبريل - نيسان - عام ١٩٢٥م في حفل عالمي رأسه بالفور صاحب التصريح المشئوم.

وفي ختام هذا البحث أورد بعضا من نص الرسالة التي بعث بها السلطان عبدالحميد الثاني وهو في سجنه إلى أستاذه الشيخ محمد أبي الشامات . يقول : «وبعد هذه المقدمة أعرض لرشادتكم وإلى أمثالكم أصحاب السماحة والعقول السليمة المسألة المهمة الآتية كأمانة في ذمة التاريخ :-

«أننى لم أتخل عن الخلافة الاسلامية لسبب ما ، سوى أنني أضطررت وأجبرت على ترك الخلافة . امام الاصرار عليّ بأن اصادق على تأسيس وطن قومي لليهود في

(٦٠) انظر وصف خلع السلطان عبدالحميد وصداه في البلاد الأوربية وخاصة انكلترا. في الوثائق التالية:
F.O.881/4072, From Sir A.H. Layard to the Marquis of Salisbury, 15 Octobar 1879.
F.O.881/4130, From Lord, Salisbury, s Recommendations for Reforms.
F.O. 881/9922, From Sir F. Cartwright to Sir EdwardGrey, 19 Februry 1911.
Hansard, S. OP. Cit. P. 838.

الأرض المقدسة «فلسطين» ورغم الأصرار فلم أقبل بصورة قطعية هذا التكليف ، وأخيرا وعدوا بتقديم (١٥٠) مائة وخمسين مليون ليرة انكليزية ذهبا ، فرفضت هذا التكليف بصوره قطعيه أيضا ، وأجبتهم بهذا الجواب القطعي الآتي» :-

«أنكم لو دفعتم ملء الدنيا ذهبا - فضلا عن (١٥٠) مائة وخمسين مليون ليرة انكليزية ذهبا - فلن أقبل بتكليفكم هذا بوجه قطعى ، لقد خدمت الملّة الإسلامية والأمة المحمدية ما يزيد على ثلاثين سنة فلم أسود صحائف المسلمين آبائي وأجدادى من السلاطين والخلفاء العثمانيين . لهذا لن أقبل تكليفكم بوجه قطعي أيضا» .

وبعد جوابي القطعي اتفقوا على خلعي ، وأبلغوني أنهم سيعدِونني إلى (سلانيك) فقبلت بهذا التكليف الأخير .

هذا وحمدت المولى وأحمده أنني لم أقبل بأن ألطخ الدولة العثمانية والعالم الاسلامي بهذا العار الأبدى الناشىء عن تكليفهم بإقامة دولة يهودية في الأرض المقدسة فلسطين . . وقد كان بعد ذلك ما كان . ولذا فإنني أكرر الحمد والثناء على الله المتعال وأعتقد أن ما عرضته كاف في هذا الموضوع الهام . وبه أختم رسالتي هذه . . .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

في ٢٢ أيلول ١٣٢٩هـ[٦١] .

---

(٦١) السلطان عبدالحميد الثاني . مذكراتي السياسية ١٨٩١ - ١٩٠٨م . ص ٣٦ - ٣٨ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت . الطبعة الخامسة ١٤٠٦هـ .

المصادر والمراجع

أولا : المصادر والمراجع العربية والمعربة

مسلسل	المؤلف	الكتاب
١ -	أبو بصير ، صالح مسعود	جهاد شعب فلسطين خلال نصف قرن الطبعة الأولى ، ١٩٦٨م بيروت .
٢ -	بروتوكولات حكماء صهيون	ترجمة محمد خليفة التونسي مؤسسة دار العلوم ١٩٧٧م الكويت
٣ -	بروكلمان ، كارل ،	تاريخ الشعوب الاسلامية دار العلم للملايين . بيروت .
٤ -	الجمال ، أحمد عبد القادر (دكتور) .	من مشكلات الشرق الأوسط مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الأولى ١٩٥٥م القاهرة .
٥ -	جارودي ، روجية	ملف اسرائيل دراسة للصهيونية السياسية ترجمة مصطفى كامل فودة دار الشروق، ط١ ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .
٦ -	جريشة ، علي ومحمود محمد سالم	حاضر العالم الاسلامي مطابع الدجوى . القاهرة .
٧ -	حلاق ، حسان علي	موقف الدولة العثمانية من الحركة الصهيونية ١٨٩٧ - ١٩٠٩م . بيروت ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م .
٨ -	حسين ، محمد عبد الرحمن	العرب واليهود في الماضي والحاضر والمستقبل . الناشر دار المعارف بالاسكندرية .

٩ - حسين ، أحمد — نصف قرن مع العروبة وقضية فلسطين منشورات المكتبة العصرية ، بيروت ، صيدا .

١٠ - حسن ، محمد خليفة (دكتور) — الحركة الصهيونية طبيعتها وعلاقتها بالتراث الديني اليهودي . دار المعارف الطبعة الأولى ١٩٨١م .

١١ - حسون ، علي (دكتور) — تاريخ الدولة العثمانية المكتب الاسلامي

١٢ - الخطيب ، محمد نمر — حقيقة اليهود والمطامع الصهيونية منشورات دار مكتبة الحياة . لبنان ، بيروت .

١٣ - الديب ، محمد محمود ابراهيم (دكتور) — حدود فلسطين دراسة تحليلية لوثائق الانتداب ١٩٨٠م .

١٤ - دروزة ، الحكم وزميله — مع القومية العربية الطبعة الرابعة ١٩٦٠م بيروت .

١٥ - رشيد ، محمد (دكتور) — نحو فلسطين ديموقراطية منظمة التحرير الفلسطينية ، مركز الابحاث ، سلسلة أبحاث فلسطينية رقم(٢٤) ١٩٧٠م بيروت .

١٦ - الزعبي ، محمد علي (دكتور) — حقيقة الماسونية الدار العربية للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٧٤م بيروت .

١٧ - سليم ، محمد عبد الرءوف — تاريخ الحركة الصهيونية الحديثة ١٨٩٧-١٩١٨ م القسم الثاني ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، معهد البحوث والدراسات العربية ، رسائل وبحوث ١٩٧٤م .

١٨ - الشناوى ، عبد العزيز (دكتور) — الدولة العثمانية دولة اسلامية مفترى

عليهـا ، الجـزء الثانـي : مكتبـة الأنجلو المصريـة . مطبعــة جامعـة القاهــرة ، ١٩٨٠م القاهرة .

١٩ ـ الصياد ، محمد محمود (دكتور) وآخـــرون — المجتمـع العربي والقضيـــة الفلسطينيـة دار النهضة العربية للطباعة والنشر ١٩٧٧م بيروت .

٢٠ ـ ضابط تركي سابق — الرجل الصنم كمال أتاتورك ترجمة عبدالله عبدالرحمن . مؤسسة الرسالة . الطبعة الأولى ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م

٢١ ـ طعيمة ، صابر — الماسونية ذلك العالم المجهول دار الجيل ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨١م .

٢٢ ـ طربين ، أحمد (دكتور) — فلسطين في خطط الصهيونية والاستعمار (١٨٩٧ـ١٩٢٢م) . من مطبوعات معهد البحوث والدراسات العربية . القاهرة ١٩٧٠م .

٢٣ ـ طوران ، مصطفى — أسرار الانقلاب العثماني ترجمة كمال خوجة نحو وعي اسلامي (١٩) دار المختار الاسلامي للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة .

٢٤ ـ علوبة ، محمد علي — فلسطين والضمير الانساني . سلسلة ثقافية شهرية ، كتاب الهلال .

٢٥ ـ العقاد ، عباس محمود — الصهيونية العالمية منشورات المكتبة العصرية . بيروت

٢٦ ـ العقاد ، عباس محمود — الصهيونية وقضية فلسطين منشورات المكتبة العصرية ، بيروت

٢٧ ـ عوض ، عبدالعزيز محمد — مقدمة في تاريخ فلسطين الحديث ١٨٣١ـ

(دكتــور) ١٩١٤م . المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت .

٢٨ ـ علي ، محمد كرد — خطط الشام . الجزء الثالث . دمشق ، مطبعة الترقي ١٩٢٥م .

٢٩ ـ عمر ، محمد (دكتور) — يهود الدونمة دراسات اسلامية تاريخية «١» مؤسسة الدراسات التاريخية .

٣٠ ـ غانم ، محمد حافظ (دكتور) : — المشكلة الفلسطينية على ضوء أحكام القانون الدولي . القاهرة ١٩٦٥م . من مطبوعات معهد الدراسات العربية العالية .

٣١ ـ فورد ، هنرى — اليهودى العالمي ، المشكلة الأولى التى تواجه العالم بروتوكلات حكماء صهيون . تعريب خيرى حماد . منشورات دار الأفاق الجديدة . بيروت .

٣٢ ـ فؤاد ، حسن — المستوطنات اليهودية في الفكر الصهيوني كتابك (٤٦) دار المعارف . القاهرة .

٣٣ ـ فهمي ، وليم — الهجرة اليهودية إلى فلسطين الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤ م

٣٤ ـ قاسمية ، خيرية (دكتوره) — النشاط الصهيوني في الشرق العربي وصداه (١٩٠٨ـ١٩١٨) مركز الأبحاث بيروت ١٩٧٣م .

٣٥ ـ الكيالي ، عبد الوهاب (دكتور) — الموجز في تاريخ فلسطين الحديث دار الأسوار ـ عكا . الطبعة الثانية ١٩٨٤ .

٣٦ ـ كار ، وليم — اليهود وراء كل جريمة . شرح وتعليق

خير الله الطلفاح . الطبعة الثانية .

٣٧ ـ **مصطفى محمد عبد الرحيم (دكتـــور)** أوربا المعاصرة من سنة ١٨٧٠م إلى سنة ١٩٣٩م . المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٩٤٧م

٣٨ ـ **مذكرات السلطان عبدالحميد** ترجمة محمد حرب عبدالحميد . دار الأنصار . القاهرة ١٩٧٨م .

٣٩ ـ **السلطان عبدالحميد الثاني** مذكراتي السياسية ١٨٩١ـ١٩٠٨م مؤسسة الرسالة ببيروت الطبعة الخامسة ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م .

٤٠ ـ **المرجه ، موفق بن المرجه** صحوة الرجل المريض أو السلطـــــان عبد الحميد الثاني والخلافة الإسلامية . الناشر ، مؤسسة صقر الخليج للطباعة والنشر . الكويت ١٩٨٤م .

٤١ ـ **منسي ، محمود صالح (دكتور)** حركة اليقظة العربية في الشرق الأسيوى دار الفكر العربي ١٩٧٨م .

٤٢ ـ **مراد ، حلمي** مصطفى كمال أتاتورك . دار المعارف بمصر . القاهرة . اقرأ (٤٠٧) .

٤٣ ـ **المسيرى ، عبدالوهاب (دكتور)** اليهودية والصهيونية واسرائيل الطبعة الأولى ، بيروت ١٩٧٥م .

٤٤ ـ **المحامي ، موفق العمرى** الماسونيـــة والبهائيـــة أو بنـو صهيـــون وطبقتهم المفسدة . الكتاب الرابع الطبعة الأولى ، مطبعة الحوادث . بغداد .

٤٥ ـ **النتشة ، رفيق شاكر** الاسلام وفلسطين . الطبعة الثالثة ـ منشورات فلسطين المحتلة .

٤٦ ـ النتشه ، رفيق شاكر — السلطان عبدالحميد الثاني وفلسطين الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م شركة مطابع نجد . الرياض .

٤٧ ـ نديم ، شكري محمود — حرب فلسطين ١٩١٤ـ١٩١٨م شركة النبراس للنشر والتوزيع بغداد الطبعة الرابعة .

٤٨ ـ هلسه ، تهاني سلامة — أوراق في القضية الفلسطينية معهد البحوث والدراسات العربية ، رسائل وبحوث ١٩٦٧م .

٤٩ ـ وزارة التربية والتعليم — هذه هي الصهيونية إدارة الشؤون العامة مطابع الارشاد القومي ١٩٥٦م .

ثانيا : المصادر والمراجع الأجنبية

١ - وثائق غير منشورة .

٥٠- F.O 881/9937, FROM SIR G. LOWTHER TO SIR EDWARD GREY, 4 SEPTEMBER 1911

٥١- F.O 881/4245 MEMORANDUM BY ARISTARCHI, TURKISH MINISTER AT WASHINGTON UNITED STATES.

٥٢- F.O 881/9476, FORM CONSUL DEVEY TO SIR G. LOWTHER. 12 JULY 1910.

٥٣- F.O 881/9746, FROM CONSUL DEYEY TO SIR G. LOWTHER 12 JULY 1910.

٥٤- F.O 881/4072, FROM SIR A.H. LAYARD TO THE MARQUIS SALIS BURY 15 OCTOBER 1879.

٥٥- F.O 881/4130, FROM LORD SALISBURY. RECOMMENDATIONS FOR REFORMS.

٥٦- F.O 881/9922, FROM SIR F.CARTWRIGHT TO SIR EDWARD GREY 19 FEBRURY 1911.

٥٧- F.O 881/9858, MEMORANDURN REPECTING THE NEW REGIME IN TURKEY, MAY 1911

٥٨- F.O 881/9422, FORM FOREIGN OFFIGE J.A.C.T. MARCH 1909. MAY 1911.

٥٩- F.O 226/225, TO H.E. SIR PHILIP CURRIE DAMASCUS 2 MAY 1898.

٦٠- F.O 78/3546, DRAFT STRANGFOGD TO MR WYNHAM 19 JAN. 1883.

٦١- F.O 226/231, FROM H.B.M. CONSUL BEYROUT SYRIA.

٦٢- F.O 221/228, FRON JEWISH COLOIZATION ASSOCIATION DIRECTION GENERALE, DES COLONIES DU PALESTINE. TO SIR DRUMOND HAY, CONSUL GENERAL D'ANGLETERRE GEIRUT. 28 OCT. 1903.

٦٣- F.O 226/227, FROM, R. DRUMMUND HAY. TO SIR. R.O. CONOR, 17 OCT. 1898 BEIRUT.

٦٤- F.O 371/1485 THE TINES, THURSDAY, JANUARY 25, 1906.

٢ ـ المراجـع الأجنبيـة .

٦٥ ـ ABDALLAH FRANGI, THE POL AND PALESTINE TRANSLATED BY PAUL KNIGH LONDON 1983.

٦٦ ـ CHARLES A.FRAZEE, CATHOLICS AND SULTAN THE CHURCH AND THE OTTOMAN EMPIRE 1453- 1923. LONDON 1983.

٦٧ ـ SMIR AMIN, THE ARAB NATION LONDON 1982

٦٨ ـ DOV, FRIEDLAMDR AND GOLDSCHEIDER, CALVIN, THE POPULATION OF ISRAEL NEW YORK 1979.

٦٩ ـ SIR EDWIN PEARS, LIFE OF ABDUL HAMID, LONDON

٧٠ ـ FRANCIS, MCCULLAGH, THE FALL OF ABDUL HAMID, LONDON.

٧١ ـ GARAUDY, R. THE CASE OF ISRAEL A STYDY OF POLITICAL ZIONSIM PARIS 1983.

٧٢ ـ HANSAFD'S PARLIAMENTARY DEBATES VOL. 99 1917. HOUSE OF COMMONS OF NOV.19TH, 1917.

٧٣ ـ KHALID A. SULAIMAN, PALESTINE AND MODERN ARAB POETRY LONDON 1984.

٧٤ ـ MEHMET ZEKI PAKLIN, OSMANL TARIHI DEYIMLERI VO TERMLERI CILT.

٧٥ ـ MARTIN GILBERT, THE ARAB- ISRAELI CONFLICT, IT'S HISTORY IN MAPS, MAP N. 2. LONDON 1984.

٧٦ ـ MARSHALL THE VENTURE OF ISLAM. LONDON 1984. G.S. HODGSON

٧٧ ـ WEIZMANN CHAIM, TRIAL AND ERROR. LONDON 1950.

٧٨ ـ YALE,W. THE NEER EAST. 1958.

٧٩ ـ شمس الدين سامي ، قاموس تركي استانبول ١٣١٧هـ .

٨٠ ـ دائرة المعارف التركية «ميدان لاروس» Mayban larousse.

مجلة جامعة الإمام
محمد بن سعود الإسلامية
العدد الثاني
محرم ١٤١٠ هـ

أنشطة أوقات الفراغ لدى الشباب الجامعي وعلاقاتها ببعض جوانب الصحة النفسية

دراسة على عينة من طلاب كليتي العلوم الاجتماعية والتربيـــة

إعـــــداد

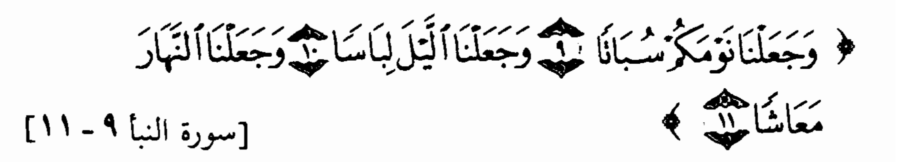
الأستاذ الدكتور إبراهيم وجيه محمود و الدكتور محمد محروس محمد الشناوي
أستاذ علم النفس أستاذ علم النفس المشارك
كلية العلوم الاجتماعيـــة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



منذ أن هبط الإنسان إلى الأرض وهو فى كد دائم وصراع مع الظروف البيئية من حوله، يحاول جهده أن يشبع حاجاته ويؤدى واجب الخلافة في الأرض وعمرانها، ذلك الواجب الذى شرفه به خالقه سبحانه وتعالى .

وفي سبيل إشباع حاجاته فإن الإنسان يسعى ويسعى ويبذل الجهد تلو الجهد باحثا عن وسائل لانتاج طعامه ومشربه وبناء مسكنه ووسائل يخفف بها آلامه وأدوات ومعدات توفر له الأمن وغيرها وغيرها كثير، وكان لابد من عمل وعمل متواصل وسط ظروف الحياة الصعبة، وهكذا فإن مواصلة العمل يسلمه إلى حاجة أخرى ـ الحاجة إلى الراحة، إلى الفراغ من التعب والانشغال بشيء آخر يساعده على بدء رحلة العمل من جديد .

وهكذا جاءت حكمة الخالق جل وعلا فى أن جعل الليل سكنا والنوم سباتا والنهار للسعى والكفاح .



[سورة النبأ ٩ ـ ١١]

﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ لِتَسۡكُنُواْ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبۡصِرًاۚ ﴾
[سورة يونس ٦٧]

﴿ وَمِن رَّحۡمَتِهِۦ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسۡكُنُواْ فِيهِ وَلِتَبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِهِۦ وَلَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴾ [سورة القصص ٧٣]

والفراغ Leisure يحمل فى طيه معنيين: (نيولينجر ١٩٨٣ Neulinger) .

الأول : معنى الوقت الفائض أو الوقت الحر .

Residual or Free time.

والثانى : حالة للعقل state of mind تتسم بحرية مدركة وواقع داخلى .

وبينما يؤكد بعض الباحثين أن وقت الفراغ يعبر عن الوقت الحر المباح للفرد، والذى لا يقضيه فى أى نشاط يتصل بكسب العيش، أو إشباع الحاجات الأساسية كالأكل والنوم، (جونز ١٩٦٣ Jones ، زهران ١٩٨٠)، يرى إبراهيم وجيه أن وقت الفراغ هو الوقت الذى يقضيه الفرد في نشاط مفيد يتمكن أثناءه من تحقيق بعض مايرغب فيه ويميل إليه . (١٩٨١ ص ١٥٥) .

ويقدم ما كدويل ١٩٨١ Mc Dawell تعريفين لوقت الفراغ هما :

١ ـ وقت الفراغ هو وقت غير مكرس لشىء أساسى، إنه وقت غير مخصص للعمل به إنـه وقت غير مخصص للعمـل به إنه وقت للتحرر من العمل . إنه وقت يخصص للراحة والاسترخاء .

٢ ـ إن الفـراغ رافد من روافد الشعور، يرتبط بخبرات جمالية محققة تعطى للفرد إحساسا بالسرور وتحقيق الذات .

ويضيف ماكدويل إلى تعريفيه الجوانب الآتية :

أن الفراغ صورة مرغوبة من المشاركة الجمالية للفرد وهو سرور وإنجاز محدد ذاتيا،

يمكن أن يحدث فى أى نشاط أو خبرة مرغوبة ، وبذلك فإن خبرة الفراغ يمكن أن تظهر فى صورة نمط فراغى فى الشعور يمكن أن يظهر في ثلاثة أبعاد متصلة ببعضها .

(أ) بعد توقعى :

بمعنى أن خبرات الفـراغ يجـب أن تكون ببساطة في شكـل توقع أو ترقب واعـداد أو أحلام يقظة ، أو تخيلات عن الاشتراك في نشاط بشكل ما ، سواء كان ذلك بعد لحظات أو كان ذلك بعد سنوات .

(ب) بعد موضوعى :

ويشتمل ذلك على الاشتراك في نشاط فعلى يعتبر مصدرا للخبرة ، مثل السباحة لخبرة الاسترخاء ، تسلق الجبال سعيا وراء خبرة التحرر من الضغوط العصبية .

(جـ) بعد انعكاسى :

(استرجاعى) حيث تكون خبرات الفراغ محفوظة فى الذاكرة حيث يمكن استرجاع هذه الخبرة بعد حدوثها ، سواء كان ذلك بسنوات طويلة أو منذ لحظات معدودة .

ويرى الباحث أن خبرة الفراغ حالة شرطية وموقفية ودافعية للعقل ولكيان الفرد تتسم بالخصائص الآتية :

١ ـ شعور مدرك بالحرية .
٢ ـ التركيز على ما هو مرغوب في الخبرة .
٣ ـ تعاون بين القدرة والغرض والإرادة .
٤ ـ الاختيـــار الذاتـــي .
٥ ـ الأمـــل .
٦ ـ الجانب الجمالى الموجه ذاتيا أى الذى تستعذب النفس التعبير به ومعايشته .

كما يحدد ثلاثـة عوامـل تحدد قدرة كل فرد على التعبير عن الخصائص الموضحة عالية ، في إطار كل بعد من أبعاد الفراغ وهى :

أولا : الفروق الفردية :

فى الاتجاهات والمعتقدات والقيم والعوامل البدنية والروحية والعقلية والعاطفية والاجتماعية .

ثانيا : الجوانب البيئية : والسياسية والمهنية .

وأخيرا : أهمية الموضوع (خبرة الفراغ) بالنسبة للفرد .

ويضيف ماكـدويل أنه على حين يمكننا الفصل بين العمل كنظام وبين الاسرة والتعليم والمجتمع ، وكذلك فصل أى نظام منها عن الآخر، فإننا لا يمكننا أن نفصل الفراغ عن هذه النظم لارتباطه الوثيق بها، فكما نتحدث بصورة مطلقة عن الفراغ فإنه بوسعنا أن نتحدث عن أنواع من الفراغ مثل :
فراغ العمـل وفـراغ التعليم وفـراغ الاسرة وفـراغ الاسترخاء وفراغ الترويح وفراغ المجتمع والفراغ الروحى والتأملى .

لقد كان الفراغ مثار اهتمام الانسان منذ فجر التاريخ وإن تنوعت اساليب شغل وقت الفراغ من مجتمع إلى مجتمع ، فقد عرف الرومان المناظرات والترويح والمبارزة ، وعـرفت اسبرطة الوان الرياضة وعرض القوة ، وعرفت الجزيرة العربية فنون الشعر والكلام والمبارزة ، ولكن الفراغ أيضا كان نقمة على سلوك البشر في كثير من الأوقات فقـد استمتـع البعض بأوقـات فراغهم في تعـذيب الآخرين ، وفي معاقرة الخمور والمجون ، وفي قرض شعر الهجاء .

ومن هنا كان الفراغ نقطة صراع حتى بين الانسان ونفسه ، فالفراغ كما ذكرنا حالة للعقل يحتاجها ويسعى اليها ، بل ويرى بعض الباحثين أنها حالة يرثها الانسان . ولكن يبقى دائما السؤال الذى يدور حوله الصراع هو كيفية شغل الإنسان لهذا الفراغ أو خبرة الفراغ نفسه .

يقـول ابـراهيم وجيه محمود (١٩٨١) إن شغل أوقات الفراغ ليس بالأمر الهين

بالنسبة لحياتنا، فأوقات فراغنا تشغل جزءاً كبيرا من هذه الحياة، والذين يفكرون منا في حدود عملهم أو دراستهم فحسب، ويجرفهم تيار العمل أو الدراسة، وتتعاقب عليهم الأيام بدون وجود مايرفه عنهم، وبدون ارتياد نشاط خاص أو هواية تروح عن نفوسهم وتستحوذ على بعض اهتماماتهم، تستهلكهم الأيام بسرعة، ويضيقون في النهاية بحياتهم، حياة العمل فحسب العمل الرتيب الممل الذى يقتل فيهم كل حماس أو إحساس آخر بالحياة (ص ١٦٩) .

إن وقت الفراغ في العصر الحديث بعد أن طور الإنسان وسائل انتاجه ومواصلاته واتصالاته وأنظمته المعيشية أصبح يحتل جانبا كبيرا من الحياة، وهو جانب إن أحسنا الاستفادة به سارت بنا سفينة الحياة إلى بر الأمان، وإن أسأنا استغلاله فويل للبشرية من ويلات الفراغ، الفسق، والمجون، والخمر، والميسر، والقتل، والسرقة إنه بلا شك الارتداد إلى جاهلية تسحق المجتمعات، وما مشكلة الهيروين التى اجتاحت الولايات المتحدة في الستينات والتى بدأت تهدد بعض المجتمعات الإسلامية إلا جانب واحد من جوانب عدم توظيف أوقات الفراغ توظيفا بناء .

ومن هنا يتبين لنا أهمية وقت الفراغ في حياة الإنسان وعلى كيفية شغل هذا الوقت تترتب بعض الجوانب النفسية .

أهمية الفراغ وأنشطته في حياة الإنسان :

للفراغ ببعديه ـ كوقت حر نحتاج إلى أن نشغله، وكحالة للعقل نحتاج إلى أن نصل اليها ـ أهمية كبيرة في حياة الإنسان وعلى كيفية شغل هذا الوقت تتوقف جوانب كثيرة من حياته . . .

وعلى سبيل المثال فإن جونز (١٩٦٣) Jones يرى أن الفراغ يخدم الوظائف الآتية :

١ ـ زيادة الانتاج ـ إذ يعتبر وقت الفراغ فرصة لالتقاط الأنفاس بين الفترات الطويلة من العمل المستمر، وهذه الفترات من الراحة من شأنها أن تساعد العامل على

البرء من التعب وزيادة الانجاز، وقد نشأت فكرة الاجازات منذ عهد الرومان حيث كانت تعرض فيها للجمهور الاعمال الرياضية والتهريج .

٢ ـ زيادة الاستهلاك ـ إذ أن أنشطة وقت الفراغ تزيد من استهلاك بعض السلع وبعض الخدمات، مما يساعد على زيادة الانتاج وتنشيط الدورة الاقتصادية .

٣ ـ وقت الفراغ له علاقة بالجريمة والانحراف حيث تزدهر الجريمة والجناح عندما لايجد الشباب والراشدون شيئا له أهمية يقومون به عندما يتوفر لديهم وقت فراغ، وقد ظهر فى عديد من المدن الامريكية أنه كلما ازدادت الانشطة الرياضية وغيرها من الأنشطة المفيدة، فإن الجناح يقل وإن الاشخاص المنتجين أقل انغماسا فى الجريمة .

٤ ـ وقت الفراغ له علاقة بالنمو الانسانى، وقد بدأت عدة نظريات للشخصية فى النظر إلى أنشطة وقت الفراغ باعتبارها مساعدة أو معوقة لنمو شخصية الفرد من ناحية كونها إيجابية أو سلبية .
أما ماكدويل (١٩٨١) فإنه يقدم تلخيصا لبعض الآراء التى ذكرها الباحثون في ميدان الفراغ حول أهمية انشطته .

١ ـ تعطى أنشطة الفراغ وخبراته الفرد شعورا عاليا بالتحرك نحو هوية مرغوبة .
٢ ـ تعطى أنشطة الفراغ وخبراته الفرد قيمة .
٣ ـ تعطى أنشطة الفراغ وخبراته للفرد شعورا عاليا بالتعبير الذاتى وضبط الذات .
٤ ـ تتبع أنشطة الفراغ وخبراته فرصا للتعليم وللإنجاز وتحقيق الذات والنمو الذاتى .
٥ ـ تتيح أنشطة الفراغ وخبراته فرصا من التحدى والطموح، الراحة والاسترخاء، اللعب والراحة، الاجتماعية والوحدة، البناء والتشتت بين كثير من الانشطة المتوازنة .
٦ ـ تسمح للفرد أن يكتشف الأطر الخارجية للتحمل والجدة والتعقد وعدم الألفة والضغوط والمهارة .

٧ ـ تضمن للفـرد شعـورا بالخصـوصية مستقلة عن الجماعية، وكذلك بعيدا عن الاماكن العامة .

٨ ـ تتسق أنشطة الفراغ مع ضمير الفرد .

٩ ـ تختار أنشطة الفراغ كاشياء إيجابية في حد ذاتها يمكن أن يظهر فيها جانب من تقديرهم لذواتهم .

١٠ ـ تسمح للشخص أن ينوع في مستويات الود والرضاء مع الآخرين ومع نفسه أو بيئته .

١١ ـ أنشطة وقت الفراغ تجمل أو تعوض بعض مشاغل الحياة مثل العمل أو الأسرة .

أولا : أنشطة وقت الفراغ وعلاقتها بالصحة النفسية :

يرى نيولينجـر (١٩٨٣) Neulinger أن هناك علاقة بين الفراغ والصحة النفسية، بحيث يمكن أن يكون كل منهما سببا للآخر فمن ناحية قد يؤدى غياب أو وجود وقت حر إلى تغييرات في الصحة النفسية للفرد، ومن الناحية الأخرى فإن حالة الصحة النفسية للفـرد قد تؤثـر على الدرجة التى يمكن بها للفرد أن يعايش خبرة الفراغ، وينادى نيولينجر بأن يأخذ الأطباء النفسيون خبرة وقت الفراغ فى اعتبارهم كمحك للتشخيص .

وقد أجرى بروكس وايليوت (١٩٧٠) Brooks & Eliot دراسة فى ولاية كاليفورنيا خلص منهـا إلى أن هنـاك علاقـة بين الاشـتراك فى أنشـطة وقت الفراغ وبين نمو الشخصية، وقد اهتمت الدراسة بامكان التنبوء بالتوافق النفسى للافراد فى سن ٣٠ سنة بناء على انشطة وقت الفراغ التى كانوا يقومون بها فى طفولتهم . وقد أوضحت الـدراسـة أن أنشطة وقت الفراغ فى الطفولة كانت أكثر فى قدرتها التنبؤية للتوافق الشخصى للافراد فى سن ٣٠ سنة عما كان لتقديرات سمات الشخصية .

إن خبرة وقت الفـراغ تعتـبر مصدرا هاما من مصادر الرضا الذاتى والاحساس

بالسعادة، وهذه الانشطة تساعد الفرد على تنمية هويته الذاتية التى تعتبر هامة فى المحافظة على صحة الفرد النفسية والبدنية، أيضا وتساعد على حل المشكلات واتخاذ القرارات والاتجاه نحو الابداع، وكذلك فإن أنشطة وقت الفراغ يمكن النظر اليها على أنها جوانب علاجية إذ أنها تساعد على تنمية الاساليب والمهارات التى يمكن الاستفادة بها فى استعادة التوافق والتأهيل، كما يمكن استخدامها كأساليب وقائية تحرر الأفراد من التوترات المعيقة التى قد تمنعهم من المواجهة الناجحة والتعامل المناسب مع مهام الحياة ومطالبها اليومية .

ويجب أن نوضح هنا أن برامج شغل أوقات الفراغ يجب أن تعد إعدادا جيدا، لتقابل وتشبع حاجات محددة وإلا فإنها تتحول إلى مضار . وإذا كانت خبرة الفراغ متكاملة ومعدة جيدا فإنها تترك الفرد منتعشا، منجزا، راضيا، يشعر بسلام مع نفسه ومع بيئته لأنها تشبع حاجات هامة لديه وهذه هى أهم علامات الصحة النفسية . ولهذا فإن دراسة وقت الفراغ والتعرف على أنشطته ذات أهمية كبيرة للمهتمين بمشكلات المجتمعات والافراد من وعاظ ومرشدين ومربين ومخططين للبرامج الاجتماعية وغيرهم .

موقف الإسلام من وقت الفراغ :

جاء الإسلام خاتما للديانات والرسالات السماوية، بعث الله به محمدا صلى الله عليه وسلم لهداية البشر، ولإقامة عقيدة التوحيد ولتزكية نفوسهم وتطهيرها . يدعو البشر للخير، ويأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، ويحل لهم الطيبات، ويحرم عليهم الخبائث. . . والإسلام - وهذه بعض صفاته وأهدافه - أخذ فى اعتباره حاجات البشر صغيرهم وكبيرهم، ضعيفهم وقويهم. . ووضع لهم حدودا لا يعتدوها .

ولقد جاء الإسلام في عصر عمت فيه الفوضى واللهو والظلم، حتى عميت الأبصار عن نور الحق، فكان لابد من إعادة التوازن بين حاجات الدنيا وحاجات

البدن وحاجات الروح، وحين بدأت العقيدة ترسخ في النفوس كانت تتمة الاصلاح بشجب اللهو وما يحيط به من خمر وميسر وغيرها من مسببات الفساد ومن عوامل هدم البشر . ولكن الإسلام لم يأمر الناس بأن يقضوا كل وقتهم فى العبادة، ولا أن ينسوا الترويح عن أنفسهم ترويحا يعيد إليهم نشاطهم، ويقوى أجسامهم وعقولهم دونما فساد أو مضره ـ وورد فى هذا قول الرسول صلوات الله وسلامه عليه .

«إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه فسددوا وقاربوا وابشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة» . رواه البخاري[1]

وقد أمر الإسلام أتباعه بالاعتدال، ونهاهم عن الخبائث، فحرم عليهم الخمر والميسر والأنصاب والأزلام، والوقوف فى طرقات الناس وشجع فيهم القوة وبناء أجسامهم وإراحة عقولهم . .

يقول ابوالفرج ابن الجوزي في مؤلفه صيد الخاطر:
لما سطرت هذا الفصل المتقدم رأيت أذكار النفس بها لابد لها فى الطريق منه، وهو أنه لابد لها من التلطف، فإن قاطع مرحلتين في مرحلة خليق بأن يقف، فينبغى أن يقطع الطريق بالطف مايمكن، وإذا تعبت الرواحل نهض الحادى يغنيها، وأخذ الراحة للجد جد، وغوص السابح فى طلب الدر صعود، ودوام السير يحسر الابل، والمغازة صعبة .

ومن أراد أن يرى التلطف بالنفس فلينظر فى سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم فإنه كان يتلطف بنفسه ويمازح . . .

وهذا كله رفق بالناقة فى طريق السير . فأما من برد عليها السوط فإنه يوشك أن لا يقطع الطريق وقد قال صلى الله عليه وسلم «إن هذا الدين متين فاوغلوا فيه برفق، فإن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى» .

---

(١) صحيح البخاري ـ الايمان ـ ٢٩ ـ جـ١ ـ ٩٣

قال البسمتى :

أفـد طبعك المكـدود بالهـم راحـة | تجـم وعللـه بشـىء من المـزح
ولكـن إذا أعطيتـه ذاك فليكـن | بقـدر ماتعطى الطعـام من الملح

وقال أيضـا :

يحفـظ الجسـم تبقى النفـس فيه | بقـاء النـار تحفظ بالوعـاء
فباليـأس المعـن لا تمتهـا | ولا تمـدد لها طـول الرجـاء
وعدهـا فى شدائـدها رخـاء | وذكرهـا الشـدائد فى الرخـاء
يعـد صلاحهـا هـذا وهـذا | وبالتركيـب منفعـة الـدواء

= انتهى كلام ابن الجوزى = (صيد الخاطر ص ٣٢٢)

ويبقى أن نؤكد فى هذا المقام أن الفراغ الذى يعرفه المسلم يختلف عن الفراغ عند غيره، فالمسلم بجانب مطالب البدن وحاجاته له مطالب للروح يلبيها بعقيدته وعباداته، وهذه تشغل عليه جانبا من وقته فى ليله ونهاره، وفى فترات من العام ومواقيت وهى تدخل عليه السرور والراحة، وتعينه على الراحة من جهد الحياة فيشعر بالطمأنينة، ومن هنا كان توجيه القرآن الكريم للرسول صلوات الله وسلامه عليه .

﴿ فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ ﴿٧﴾ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَب ﴿٨﴾ ﴾ [سورة الشرح ٧ ـ ٨]

وكان توجيهه للمؤمنين :

﴿ قُلْ مَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ ۚ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ﴾

وفى الوقت نفسه فإن القرآن الكريم يحض اتباع الإسلام على النظر فى ملكوت الله، والاستمتاع بما فيه من جمال وبشكل يساعدنا على تمام العبودية بالله لنقول فى الختام سبحان الذى سخر لنا هذا .

﴿ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴿٦﴾ ﴾

[سورة النحل ٦]

﴿ انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه ﴾ [الانعام ٩٩]

﴿ ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود ﴾ [سورة فاطر ٢٧]

والإسلام لا يمنع أتباعه من التماس الراحة بعد العناء فأعيادهم خير شاهد على ذلك، ولا يمنعهم من الترويح، ولكنه ترويح فى غير معصية ولامضرة ولا إسراف ـ الإسلام بناء وإصلاح وفراغ المسلم يجب أن يكون كذلك بناء وإصلاحا . وسعيا فى الخير وعمرانا فى الأرض وإسعادا للناس .

الدراسات السابقة :

أولا : الدراسات التى أجريت فى البيئة السعودية :

أجريت مجموعة من الدراسات المتصلة بأنشطة وقت الفراغ لدى الشباب في المملكة العربية السعودية، بالاضافة إلى الدراسات الأجنبية التى تمت لهذا الغرض وفيما يلى عرض لأهم هذه الدراسات :

١ ـ دراسة مركز البحوث التربوية والنفسية بجامعة الملك عبدالعزيز بالتعاون مع الرئاسة العامة للشباب ١٣٩٧هـ (١٩٧٧م) .

أجريت هذه الدراسة للتعرف على الأوقات الحرة لدى الشباب السعودى فى المنطقة الغربية فى مختلف مراحله العمرية والتعرف على المشكلات التى لا تساعد الشباب على حسن استثمار أوقات فراغه استثمارا ايجابيا، يساعد على بناء الشخصية وتكاملها، واقتراح الحلول لهذه المشكلات وعرض النتائج فى صورة تساعد الرئاسة العامة للشباب على رسم خطة لشغل وقت الشباب الحر .
وقد شملت عينة الدراسة ١٤٥٥٤ شابا تتراوح أعمارهم مابين العاشرة والخامسة والعشرين، من المراحل الابتدائية والمتوسطة والثانوية والجامعية ومن العمال والموظفين وشباب القرى وشباب البادية .

ومن أهم النتائج التى توصلت اليها الدراسة أن نسبة كبيرة من الشباب لديها ساعات فراغ يومية مقدارها أربع ساعات تزداد إلى أكثر من ٧ ساعات فى نهاية الأسبوع والاجازات الأخرى . أما أهم الأنشطة السائدة فكانت كرة القدم، ومشاهدة التلفزيون، وأن معظم الشباب يمتلكون أدوات النشاط .

٢ ـ دراسة مركز أبحاث مكافحة الجريمة عن فراغ الشباب : ١٤٠٥هـ (١٩٨٥م)
أجريت هذه الدراسة بقصد حصر النشاطات الحية والهوايات التى يمارسها الشباب فى أنحاء المملكة خلال أوقات الفراغ ، تحديد الاتجاه العام الذى يسلكه غالبية الشباب فى المملكة لملىء أوقات الفراغ، وتحديد العوامل الديموغرافية والنفسية التى تؤثر فى اختيار الشباب لأى من أنواع النشاطات والهوايات .
وقد تكونت عينة الدراسة من ١٢٦٦ شابا تقع أعمارهم بين ١٣ ، ٢٦ سنة، ممن التقى بهم الباحثون فى الأماكن العامة، ٤٨٠ ممن التقى بهم الباحثون فى النوادى والمكتبات، ٣٩٥ شابا تمت مقابلتهم داخل دور الملاحظة والسجون .
وقد استخدمت استمارة مقابلة أعدت خصيصا لجمع بينات الدراسة، وقد انتهت الدراسة إلى مجموعة من التوصيات الهامة وأوضحت أن الرياضة البدنية تأتى فى مقدمة الانشطة التى يشغل بها الشباب أوقات فراغهم، وأن هناك عوامل هامة فى اختيار الانشطة مثل العمر، نوع السكن، المهنة، التعليم، الحالة الاجتماعية .

٣ ـ دراسة عبدالعزيز حمود الشترى (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م) .
تقدم الباحث بدراسة لنيل الماجستير من قسم الاجتماع بكلية العلوم الاجتماعية بعنوان «وقت الفراغ وشغله فى مدينة الرياض ـ دراسة ميدانية» .

وكانت الاسئلة التى طرحها الباحث فى دراسته كالآتى :
(١) ما معدل ساعات الفراغ اليومى لدى الشباب من أفراد العينة ؟
(٢) ما الاساليب المفضلة لشغل وقت الفراغ ؟، وما أكثر تلك الاساليب انتشارا بين الشباب من حيث الممارسة الفعلية ؟

(٣) ما العلاقة بين أوضاع الاسرة الاجتماعية والاقتصادية وبين طرق شغل الشباب لاوقات فراغهم ؟

(٤) ما مدى إقبال الشباب على الاستفادة من خدمات الدولة فى مجال الترويح وشغل أوقات فراغهم؟، وما المشكلات المرتبطة بذلك ؟

(٥) ما الصورة المقترحة لاستثمار وقت الفراغ ومعالجة مشكلاته من وجهة مظر الشباب أنفسهم ؟

وقد شملت عينة الدراسة ٢١٠ من طلاب المرحلة الثانوية فى مدينة الرياض .

ومن بين النتائج التى توصل اليها الباحث فى دراسته :

- أن نسبة كبيرة من الشباب لديهم أوقات فراغ يومية بمعدل ثلاث ساعات يوميا تزداد فى أيام نهاية الاسبوع والاجازات لتصل إلى سبع ساعات فى اليوم، وأن غالبية هؤلاء الشباب يمتلكون أدوات ووسائل النشاط .
- هناك اتجاه شائع بين الشباب لقضاء وقت الفراغ فى المنزل، وأن أغلب أساليب قضاء هذا الوقت مشاهدة التلفزيون وممارسة الرياضة، ثم زيارة الأصدقاء والتجمعات الشبابية ويقل عن ذلك القراءة الحرة، والتردد على المكتبات العامة .

ويتبين من نتائج هذه الدراسات أنها تتفق فى وجود وقت فراغ لدى الشباب في المملكة العربية السعودية يتراوح بين ثلاث إلى اربع ساعات فى اليوم، تزداد فى أيام نهاية الاسبوع والعطلات والاجازات لتصل إلى سبع ساعات وأن أغلب أنشطة وقت الفراغ لدى شباب المملكة تتمثل فى مشاهدة برامج التلفزيون فى المنزل، وممارسة بعض أنواع الرياضة وبصفة خاصة كرة القدم، كما يتبين من الدراسات أيضا أن أغلب الشباب يمتلك أو تتاح له فرصة الأدوات والوسائل الخاصة بالنشاط .

ثانيا : الدراسات الاجنبية :

(١) دراسة بيشوب، ويت (١٩٧٠) **Bishop & Witt**

اختيرت عينتان من ٤٩، ٩١ طالبا فى الجامعة حيث درجت اختباراتهم عن

رغبتهم فى الاشتراك فى مجموعات من انشطة وقت الفراغ عددها عشر مواقف افتراضية . وقد تم تحليل المصفوفات التى تم الحصول عليها من إجابات المفحوصين إلى مكونات التباين المقدر المرتبط بالاشخاص والمواقف وانماط الاستجابة وتفاعلاتها المختلفة، وقورنت مصادر التباين فى سلوك الفراغ مع تلك التى عرضها اندلر وهنت Endler & Hunt للعدوان والقلق .

وتوضح النتائج فروقا أساسية بين الأسهامات ومصادر التباين لسلوك العداوة والقلق، كما أن هناك أيضا بعض الفروق بين الجنسين فى مصادر التباين عبر ثلاثة مجالات من السلوك، وبالاضافة إلى ذلك تم اختيار وجهتين تقليديتين من وجهات النظر الخاصة بسلوك وقت الفراغ عن طريق مقارنة تباينات التفاعلات بين الاشخاص × أنماط الاستجابة والمواقف × أنماط الاستجابة وقد أيدت النتائج وجهتى النظر رغم أن الفروق بين الجنسين تفترض أن وجهتى النظر هاتين يمكن تطبيقهما بشكل فارق لكل الجنسين .

(٢) دراسة مارتن وميريك (١٩٧٦) Martin & Myrick

قام الباحثان بدراسة على عينة من ٣٧٤ من الذكور ممن يقومون بانشطة متصلة بالغوص والتزحلق على الماء والتزحلق على الجليد طبقت عليهم قائمة للصفات الشخصية، وتم مقارنتها مع عينة من قسم إدارة الأعمال مكونة من ٣٠٢ طالبا من الذكور وقد أظهرت الدراسة عدة علاقات دالة بين سمات الشخصية والاشتراك فى الانشطة، حيث اتضح أن الاشتراك فى انشطة وقت الفراغ التى تحتاج إلى نشاط كبير (مثل التزحلق) يرتبط بسمتين من سبع سمات هما سمتى السلوك، القلق .

(٣) دراسة كليبر (١٩٨٠) Kleiber

أجرى الباحث دراسة لتحديد العلاقة بين أنشطة وقت الفراغ والتوافق النفسي الاجتماعي، وقد أيدت النتائج جزئيا الفرض القائل بأن الاشخاص الذين انخرطوا بنشاط فى الترويح تقل معاناتهم من القلق، ويشعرون بأنهم يسيطرون على بيئاتهم . وقد تكونت عينة الدراسة من ١٥٢ من طلاب وطالبات الجامعة (٦٦ ذكور،

٨٦ اناث) واستخدم الباحث مقياس تيلور للقلق الظاهر، ومقياس روتر لمركز الضبط بالاضافة إلى تسجيل الطلاب لانشطتهم .

(٤) دراسة فورنهام (١٩٨١) Furnham

أوضحت الدراسات أن الناس يختارون الوظائف المختلفة، ومعاهد التعليم وأنشطة وقت الفراغ بما يناسب تكوين شخصياتهم وللوفاء بحاجاتهم المختلفة وقد تناولت الدراسة التى قام بها فورنهام، البحث عن العلاقة بين متغيرين للشخصية هما الانبساطة Extraversion والميل العصابى Neuroticism وبين اختيار أو تجنب مواقف اجتماعية معينة .

وقد أجريت الدر اسة على عينة من ١٣٠ طالبا من ثلاثة مجالات تخصصية مختلفة حيث طبق عليهم قائمة ايزينيك للشخصية (E P Q) وطلب منهم أن يوضحوا الوقت الذى أمضوه فى مواقف الفراغ فى الاسبوع السابق، كما قاموا بتدريج تفضيلاتهم للانشطة التى تعكس الحاجات الاساسية، كما حددها موراى (١٩٣٨) والضغوط المرتبطة بها وأن يقدروا درجات لاختيارهم أو تجنبهم للمواقف الاجتماعية الضاغطة، والمولدة للقلق على مقياس من خمس درجات، وقد اتضح من تحليل التباين فى اتجاهين ان الانبساطيين لديهم نمط مختلف اختلافا دالا فى تفضيل الانشطة عن الانطوائيين وكانت نفس النتيجة صحيحة، ولكن ليست إلى نفس الدرجة لمن لديهم ميل عصابى عال مقارنا بما لديهم ميل عصابى منخفض .

(٥) دراسة هورنيك وسكلنجر (١٩٨١) Hornick & Schlinger

قام الباحثان باجراء دراسة على عينة مكونة من ١٨٣٢ من الاناث، ١٧٣٩ من الذكور، وجميعهم من الراشدين حيث درسا العلاقة بين أنشطة وقت الفراغ وأسلوب الحياة والخصائص الديموجرافية والنفسية، والوقت الذى يمضونه مع وسائل الاعلام وقد تبين من الدراسة أن هناك علاقة بين المكانة الوظيفية لرب الاسرة والحالة العملية وبين الوقت المخصص لوسائل الاعلام ولم يكن هناك علاقة بين الدخل وبين الوقت المخصص للاعلام كما اتضح أن الأشخاص الأكثر نشاطا من الناحية الاجتماعية والذهنية والبدنية يميلون لقراءة المجلات على حين أن الاشخاص الاكثر سلبية

يميلون لمشاهدة التليفزيون بكثرة، وأن الأشخاص الذي يميلون لمشاهدة التليفزيون كانـوا أكثـر ميلا إلى أن يكون لديهم قلق مما يوحى بأن التلفزيون يتيح لهم فرصة الهروب من القلق .

(٦) دراسة فيتيلي وفريسـك (١٩٨٢) Vitalli & Frisch

قام فيتلي وفريسك بدراسة على عينة من ٩٧ من طلاب الجامعة تشتمل على ٤٢ من الذكور، ٥٥ من الاناث لدراسة الفرض القائل بأن النموذج المتعدد للقلق يمكن أن يعطى تفسيرا للاختلاف في انشطة وقت الفراغ عن النموذج الاحادى للقلق، وقد استخدم الباحثان مقياسا لانشطة وقت الفراغ يشتمل على ٢٩ نشاطا واختبار قلق السمـة ـ الحـالة لسبيلبيرجر ومقياس السمة العامة للقلق S.R وقد أوضحت نتائج التحليل العنقودى أن الطلاب ينقسمون إلى ثلاث مجموعات المجموعة الأولى أظهرت ميلا قليلا نحو الانشطة الفريقية (١٦ من الذكور، ٦ إناث) بينما المجموعة الثانية والتى شملت ١٨ طالبا، ٢٧ طالبة قد أظهرت ميلا للانشطة المرتبطة بالجلوس (مثل مشاهدة التليفزيون أو القراءة. .) ومع ذلك فقد كان معدل نشاطها العام أكبر من المجموعة الأولى، أما المجموعة الثالثة (١١ من الذكور، ٩ إناث) فقد أظهرت درجة أعلى لممارسة معظم الانشطة التى شملتها القائمة ولم تظهر الدراسة فروقا بين هذه المجموعات من الانشطة بالنسبة لأربع متغيرات للقلق هى قلق الحالة (على مقياس سبيلبيرجر)، قلق العلاقات، قلق الخطر البدنى، القلق الغامض على مقياس S.R، وبـاستخـراج معاملات الارتباط بين الدرجة الكلية للانشطة (مجموع درجات ٢٩ نشاطا) اتضح وجود ارتباطات سالبة بالنسبة للذكور والاناث بين القلق وبين درجة النشـاط الكلية، لكن هذه المعـاملات كانت دالة فقط فى حالتين هما العلاقة بين الدرجة العامة للنشاط وبين قلق الخطر البدنى لدى الذكور ولدى الاناث .

(٧) دراسة فورنهام (١٩٨٢) Furnham

كان الهدف من هذه الدراسة دراسة ما إذا كانت سمات الميل الذهانى Psychoti-cism والـرغبة الاجتماعية Social Desirability ترتبط كذلك بالاختبار الموقفى، وقد صنف ١٣٠ طالبـا تبعـا لدرجـاتهم على مقياس الميل الـذهـانى فى قائمة ايزينك

للشخصية (E P Q) إلى عال ومنخفض وقد أوضح افراد البحث مقدار الوقت الذى أمضوه فى مواقف وقت الفراغ فى الاسبوع السابق للبحث كما رتبوا تفضيلاتهم للانشطة المرتبطة بالحاجات الرئيسية ودرجوا اختيارهم أو تجنبهم لمواقف أخرى، ثم درجوا المواقف الاجتماعية المولدة للقلق والضغوط . وقد تبين أن كلا من المجموعة التى لديها ميل ذهانى عالى، مرغوبية اجتماعية عالية تقوم باختيار المواقف بطرق تختلف عن أولئك الذى كانت درجاتهم منخفضة مما يدل على وجود علاقة بين أبعاد الشخصية على مقياس ايزينك وبين اختبار المواقف التى يقضى فيها المرء وقت فراغه .

(٨) دراسة ريديك ودانييل (١٩٨٤) **Riddick & Daniel**

قام الباحثان بدراسة على عينتين الأولى من ٦٩٨ من النساء المحالات للتقاعد، ٤٠٣ من ربات البيوت المشتغلات بصناعات منزلية، وكان متوسط العمر ٧٣ سنة، وتشير النتائج إلى أن الرضا فى الحياة يتأثر إيجابيا وبشكل مباشر بالمتغيرات الآتية فى ترتيب تنازلى: أدوار وقت الفراغ، الدخل، المشكلات الصحية، الخلفية العملية .

(٩) دراسة تينسلى، تيف، كولبس وكوفمان (١٩٨٥)

Tinsley, Teaf, Colbs & Kaufman

قام الباحثون بدراسة على عينة مكونة من ١٤٤٩ شخصا من المسنين فى أعمار ٦٥ سنة فأكثر وذلك للتعرف على الفوائد النفسية التى تنتج من ممارسة ١٨ نشاطا تم اختيارها من أنشطة وقت الفراغ حيث أكمل أفراد البحث الاجابة على فقرات استبانة خاصة حول الفوائد النفسية للاشتراك فى انشطة وقت الفراغ .

كذلك أجريت مقابلات لعدد ٢٠٠ من المشتركين فى مراكز الشيخوخة، وتم تحليل البيانات باستخدام اسلوب التجميع الهرمى Hierarchical Grouping- ونتج عن ذلك إعداد إطار نظرى حول الفوائد النفسية الناتجة عن أنشطة وقت الفراغ لمن هم فى سن الشيخوخة .

وقد تحددت مجموعات الأنشطة على النحو التالى :

- الصداقة أو الصحبة Companionship ـ مثل لعب الورق، البولينج Bowling .

- التعويض Compensation ـ مثل إقامة الحفلات .
- التحرر المؤقت Temporarily disengagment ـ مثل مشاهدة الانشطة الرياضية أو مشاهدة التلفزيون.
- العزلة المريحة Comfortable Solitude ـ مثل تربية النباتات المنزلية، جمع التحف، القراءة.
- العزلة التعبيرية Expressive Solitude ـ مثل أشغال الأبرة، أشغال النجارة.
- الخدمة التعبيرية Expressive Service ـ مثل التطوع لأنشطة الخدمة، حضور اجتماعات الخدمات الاجتماعية .

وخلص الباحثون إلى أن أنشطة وقت الفراغ يمكن تجميعها فى عائلات (مجموعات) لها معنى وذلك على أساس من الفوائد النفسية لها. . .

(١٠) دراسة ثورنتون و كولينز (١٩٨٦) Thornton & Collins

قام الباحثان بدراسة على ١١٩ من كبار السن (متوسط العمر ٦٥,٩ سنة) فى كولومبيا البرطانية، وأماكن أخرى فى كندا باستخدام ٩ أدوات فى بطارية للمقابلة، واشتملت التوصيات على الحاجة إلى إدخال الحركة البدنية والتفكير والتعبير عن المشاعر فى كل من برامج انشطة وقت الفراغ، والأنشطة البدنية لكبار السن، وخلص الباحثان إلى أن برامج النشاط يجب أن تهتم بجوانب القلق، الشكوك والتوقعات وأن تشرك الاعضاء فى تحديد أهدافهم، ووصف طرق تحليل هذه الاهداف وقد ناقش الباحثان الأثار النفسية للنشاط البدنى .

ويتبين من هذا العرض للدراسات الاجنبية أنها لم تقتصر على التعرف على أساليب شغل وقت الفراغ، كما اتجهت أغلب الدراسات التى تمت في المملكة العربية السعودية، بل حاولت دراسة علاقة وقت الفراغ واساليب شغله ببعض المتغيرات التى تلقى الضوء على الجوانب النفسية، واعتمدت فى ذلك على اختبارات نفسية عديدة لدراسة هذه العلاقة .

فقد حاولت دراسة فيتلى وفريسك (١٩٨٢) مثلا معرفة ما إذا كان النموذج المتعدد

للقلق يعطى تفسيرا للاختلاف فى أنشطة وقت الفراغ عن النموذج الآحادى للقلق، مستخدمة مقياس القلق، السمة والحالة (سبيلبرجر)، ومقياس سمة القلق العام، وقائمة لانشطة وقت الفراغ وحاول فورنهام (١٩٨١) دراسة العلاقة بين متغيرى الانبساطة والميل العصابى، وبين اختيار مواقف قضاء وقت الفراغ باستخدام اختبار ايزيتك للشخصية EPQ ، واستخدم نفس الاختبار فى دراسته عام ١٩٨٢ لدراسة العلاقة بين متغيرى الميل الذهانى والرغبة الاجتماعية وبين اختيار مواقف وقت الفراغ .

واهتمت دراسة هورنيك وسكلنجر (١٩٨١) بدراسة العلاقة بين أنشطة وقت الفراغ والخصائص الديموجرافية والنفسية للفرد واهتمت دراسة مارتن وبيريك (١٩٧٦) بالعلاقة بين سمات الشخصية والاشتراك فى أنشطة وقت الفراغ، ودراسة بيشوب، ويت (١٩٧٠) بمصادر التباين المرتبطة بالاشخاص والمواقف وأنماط الاستجابة وتفاعلاتها المختلفة، ودراسة ثورينتون وكولينز (١٩٨٦) بعلاقة أنشطة وقت الفراغ بالعمر والآثار النفسية لهذه الانشطة عند كبار السن. . . وهكذا .

ويحاول البحث الحالى الجمع بين هذين الجانبين الأساسيين اللذين تمثلا فى الدراسات التى تم عرضها، الدراسات السعودية والدراسات الأجنبية، للتعرف على الانشطة التى يقضى فيها الشباب وقت فراغه، وفى الوقت نفسه دراسة العلاقة بين أنشطة وقت الفراغ وبين بعض الاضطرابات النفسية مثل القلق والاكتئاب والعدوانية .

وهكذا تحدد مشكلة البحث وأهدافه على النحو التالى :

مشكلة البحث :

تتحدد مشكلة الدراسة فى تساؤلين أساسيين هما :

١ ـ ما الأنشطة التى يشغل بها الشباب من طلاب كليات العلوم الاجتماعية والتربية أوقات فراغهم ؟

٢ ـ هل لهذه الأنشطة علاقة ببعض متغيرات الصحة النفسية مثل القلق، الاكتئاب العدوانية ؟

١ ـ أهـــداف الدراســـة :

تهدف هذه الدراسة إلى :

(أ) إعداد أداة للتعرف على الأنشطة التى يقضى فيها الشباب وقت فراغه، وهى قائمة أنشطة وقت الفراغ .

(ب) إعداد قائمة الحالة الوجدانية واستخدامها فى الدراسة .

(جـ) التعرف على أنماط أنشطة وقت الفراغ لدى عينة من طلاب الجامعة .

(د) دراسة العلاقة بين أنشطة وقت الفراغ وبين بعض الاضطرابات النفسية مثل القلق، الاكتئاب والعدوانية وذلك خلال صحة الفروض التالية .

١ ـ توجد علاقة ارتباط بين انشطة وقت الفراغ وبين القلق كما تقيسها أدوات الدراسة .

٢ ـ توجد علاقة ارتباط بين أنشطة وقت الفراغ وبين الاكتئاب كما تقيسها أدوات الدراسة .

٣ ـ توجد علاقة االرتباط بين أنشطة وقت الفراغ وبين العدوانية كما تقيسها أدوات الدراسة .

٢ ـ عينة الدراســـة :

تشمل عينة الدراسة على **٩٦** طالبا من المستوى الجامعى على النحو التالى :

٥٦ طالبا من كلية العلوم الاجتماعية جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، **٤٠** طالبا من كلية التربية بجامعة الملك سعود بالرياض . وجميع أفراد العينة من السعوديين .

٣ ـ أدوات الدراســـة :

تشمل أدوات الدراسة المستخدمة على :

(أ) استبانة انشطة وقت الفراغ من إعداد الباحثين .

(ب) قائمة الحالة الوجدانية .

٤ ـ وصف أدوات الدراسة :

أولا : استبانة أنشطة وقت الفراغ :

قام الباحثان بإعداد هذه القائمة بالاسترشاد بالاسلوب الذى بنيت به بعض قوائم أنشطة وقت الفراغ المستخدمة فى الدراسات الأمريكية من حيث التنظيم ـ أما الأنشطة التى تشمل عليها الاستبانة فقد حددت نتيجة لدراسة استطلاعية قام بها الباحثان على عينة من ٥٠ طالبا من طلاب قسم علم النفس بكلية العلوم الاجتماعية عام ١٤٠٦/١٤٠٧هـ، وذلك بالحصول على اجاباتهم على سؤال مفتوح كالآتى :

أذكر الأنشطة التى يقضى فيها الشباب وقت فراغهم ؟

وقد أستبعدت الأنشطة التى حصلت على إجابات أقل من خمسة أفراد أو التى لاتتسق مع القيم الإسلامية .

وقد أعدت القائمة فى صورتها النهائية لتشتمل على ٤٢ نشاطا وقد صنفت هذه الأنشطة من قبل الباحثين إلى خمس مجموعات على النحو التالى (انظر الملحق رقم ١)

١ ـ الانشطة الاجتماعية وتشتمل على سبعة أنشطة .

٢ ـ الأنشطة الثقافية والترويحية وتشتمل على تسعة أنشطة .

٣ ـ الأنشطة الخلوية وتشتمل على تسعة أنشطة .

٤ ـ الأنشطة الرياضية والألعاب الثنائية وتشتمل على ثمانية أنشطة .

٥ ـ الهوايات الشخصية وتشتمل على تسعة أنشطة .

(أ) ثبات المقياس :

تم حساب ثبات المقاييس التى تشمل عليها استبانة أنشطة وقت الفراغ باستخدام طريقة الفا ـ كرونباخ[١] Cronbach (١٩٥١) حيث تراوحت معاملات الثبات بين

---

(١) معادلة الفا كرونباخ هي $\text{رس س} = \frac{\text{ن}}{\text{ن} - ١} \left[١ - \frac{\text{مجـ ع}^٢\text{ز}}{\text{ع}^٢\text{س}} \right]$

حيث ر س س معامل الثبات. ن عدد فقرات المقياس ، $\text{ع}^٢\text{ز}$ تباين الفقرة ، $\text{ع}^٢\text{س}$ تباين المقياس كله .

٥٠, ، ٨١, وجميع هذه المعاملات دالة عند د ٠١ ,- (جدول رقم ١) وقد بلغ معامل ثبات المقياس كله ٨٩٥, بطريقة الفاكرونباخ .

(ب) صـــدق المقيـــاس :

تم عرض الاستبـانــة على سبعـة من أعضـاء قسم علم النفس بكلية العلوم الاجتماعية، حيث اتفق المحكمون على صلاحية الاستبانة للتعرف على أنشطة وقت الفراغ ووضوح عباراتها .

كذلـك حسبت معـامـلات الارتبـاط بين المقاييس الخمسه التى تشتمل عليها الاستبانة، وكانت جميع المعاملات موجبة ودالة مما يدل على وجود اتساق داخلى بين أبعاد الاستبانة مما يعد دليلا على صدق الاستبانة (انستازى ١٩٨٢ Anstasi)

انظر جدول رقم (٢) .

جدول رقم (١) المتوسطات والانحرافات المعيارية ومعامل الثبات (الفا - كرونباخ) لأبعاد استبانة أنشطة وقت الفراغ

البعـــــد	المتوســـط	الانحـراف المعيارى	معامـل الثبات
الأنشطة الاجتماعية	٢١,٥٥	٣,٧٢	,٥١
الأنشطة الثقافية	٢٧,٨٠	٥,١٣	,٦٥
الأنشطة الخلوية	٢٤,٨٠	٤,٦٢	,٥٠
الأنشطة الرياضية	٢٠,٦٠	٥,٣٣	,٦٨
الهوايات الشخصية	١٦,٣٢	٦,٢٤	,٨١
الدرجة الكليــة	١٠٩,٩٩	٢٠,٨٢	,٨٩٥

جدول رقم (٢) بيان بمعامل الارتباط بين درجات أفراد البحث على أبعاد استبانة أنشطة وقت الفراغ ومستوى الدلالة

	الانشطة الثقافية		الانشطة الخلوية		الانشطة الرياضية		الهوايات الشخصية	
الأنشطة الاجتماعية	,٥٢٧	××	,٤٧٠	××	,٤٤٨	××	,٤٧٣	××
الأنشطة الثقافية			,٤٣٠	××	,٢٦١	××	,٣١٥	××
الأنشطة الخلوية					,٤٣٣	××	,٤٥٥	××
الأنشطة الرياضية							,٣١٣	××

× دالة عند مستوى ,٠٥ ×× دالة عند مستوى ,٠١

ثانيا : قائمة الحالة الوجدانية :

وهذه القائمة مقتبسة من قائمة الحالة الوجدانية Multiple Affective Adjective Checklist التى أعـدهـا زوكرمان ولوبين (١٩٦٥) Zuckerman & Lubin وتشتمل القـائمة الأصلية على ١٣٢ صفة يمكن أن يصف بها الأفراد أنفسهم، تنقسم إلى صفات ايجابية وصفات سلبية وتقيس هذه القائمة أبعاد القلق، الاكتئاب، العدوانية .

وقـد ترجم البـاحثان القائمة إلى اللغة العربية ثم عرضا مفرداتها على عينة من طلاب قسم علم النفس بكلية العلوم الاجتماعية لمعرفة مدى استخدام هذه المفردات فى وصف الذات، حيث حذفت المفردات التى لم تجد قبولا لدى هؤلاء الطلاب، إما لعدم وضوحها وإما لعدم ملاءمتها وانتهى الباحثان إلى صورة تشتمل على ٩٠ صفخة فقط تم توزيعها على النحو التالى :

١ ـ القلـــق	صفــة ايجابيــة ١٠	صفــة سلبيــة ١٢
٢ ـ الاكتئــاب	صفــة ايجابيــة ١٨	صفــة سلبيــة ٢٠

٣ ـ العدوانيـــة　　　صفـــة ايجابيـــة ١٥　　　صفـــة سلبيـــة ١٨

وقد تم إعداد مجموعة من المفاتيح لتصحيح القائمة، بحيث يصحح كل بعد من الأبعاد الثلاثة بمفتاحين المفتاح الأول تحدد فيه الصفات السلبية، حيث يحصل من يجيب عليها بنعم على درجة واحدة، والمفتاح الثانى يشتمل على الصفات الايجابية، حيث يحصل من يجيب بنعم على صفر ومن لا يختار الاجابة يحصل على ١ (أنظر ملحق رقم ٢) .

(أ) ثبات المقيــاس :

حسب ثبات المقياس بطريقة الاختبار وإعادة الاختبار على فترة طولها أسبوعين وذلك على عدد ٢٥ مفحوصا، وقد كانت معامل الارتباط بين نتائج التطبيقين هو ٨٢, مما يدل على أن القـائمـة تتمتع بدرجة مناسبة من الاستقرار عبر الزمن، أما المقاييس الفرعية فتتراوح بين ٦٨ , ، ٨٩, كذلك فإن معامل الارتباط بين المقاييس الفـرعية للقائمة ـ القلق ـ الاكتئاب والعدوانية كانت موجبة ودالة ممايدل على تمتع القـائمـة بدرجـة مناسبة من الثبات والصدق ـ ويوضح جدول رقم ٣ المتوسطات والانحرافات المعيارية للمقاييس التى تتكون منها القائمة .

(ب) صـــدق المقيــاس :

عرضت القائمة على سبعة من أعضاء هيئة التدريس بقسم علم النفس بكلية العلوم الاجتماعية حيث كان هناك اتفاق عال بين المحكمين على ملاءمة مفردات المقياس ووضـوحهـا ـ كما حسبت معـامـل الارتباط بين درجات أفراد البحث على المقاييس الثلاثة التى تشتمل عليها القائمة حيث كانت الارتباطات موجبة ودالة عند ٠١ , ويوضح ذلك جدول رقم ٤ .

جدول رقم (٣)

المتوسطات والانحرافات المعيارية
لقائمة الحالة الوجدانية
مقاييس القلق ـ الاكتئاب والعدوانية

البعد	المتوسط	الانحراف المعيارى	معامل الثبات (اعادة الاختبار)
القلق	٦,٨٣	٣,٦٠	,٧٢
الاكتئاب	٩,٥٤	٦,٨٩	,٦٨
العدوانية	٨,٠٨	٣,٨٢	,٨٩
الدرجة الكلية	٢٤,٥٧	١٣,٠٣	,٨٢

جدول رقم (٤)

معاملات الارتباط بين درجات المفحوصين على
المقاييس الفرعية لقائمة الحالة الوجدانية

البعد	الاكتئاب	العدوانية
القلق	,٨٢٢ ××	,٦٢٩ ××
الاكتئاب		,٦٩٤ ××

× دالة عند مستوى ٠٥,

×× دالة عند مستوى ٠١,

نتائـج الدراســـة

تحدد مشكلة الدراسة كما سبق فى الاجابة على سؤالين أساسيين هما :

١ ـ ما الأنشطة التى يشغل بها الشباب الجامعى أوقات فراغهم ؟

٢ ـ هل لهذه الأنشـطة علاقـة ببعض اضـطرابـات الصحة النفسية مثل القلق، والاكتئاب والعدوانية ؟

وفيما يلى نتائج الاجابة على هذين السؤالين :

أولا : بالنسبـة للانشـطة التى يشغل بها الشباب الجامعى أوقات فراغهم فقد استخـدمت استبـانـة أنشـطة وقت الفـراغ على أفراد عينة البحث، وعددهم ٩٦ شخصا حيث طلب من المفحوص الاجابة على جميع الانشطة التى تتناولها الاستبانة بتحديد درجة قيامه بالنشاط على الوجه التالى :

لا يقوم به ابدا	الدرجــة ١
يقوم به نادرا	الدرجــة ٢
يقوم به احيانا	الدرجــة ٣
يقوم به كثيرا	الدرجــة ٤
يقوم به دائما	الدرجــة ٥

وقد استخدم لتحديد الدرجة للمفحوص بالنسبة لكل مجموعة من المجموعات الخمس التى يشتمل عليها القياس مفتاح خاص حيث تحدد الدرجة بالنسبة للنشاط وتحدد درجة المجموعة (المقياس الفرعى) من مجموع درجات الأنشطة المشتملة عليها وهذه المجموعات هى .

الانشـطة الاجتماعيـة
الانشـطة الثقافيـــة
الانشـطة الخلويـة
الأنشطة الرياضية والالعاب
الهوايات الشخصية

وتوضع الجداول ٥، ٦، ٧، ٨، ٩ توزيع إجابات افراد البحث بالنسبة لكل نشاط من الانشطة حسب المجموعة التى ينتمى إليها النشاط والنسب المئوية لهذه الاجابات ـ كما تم حساب معامل تفضيل لكل نشاط على حدة، والذى يحسب على النحو التالى :

$$\frac{\text{مجموع الدرجات للنشاط}}{\text{عدد أفراد عينة الدراسة}} \times ١٠٠$$

أو بمعنى آخر هو المتوسط الحسابى للدرجات التى حددها المفحوصون لقيامهم بالنشاط مضروبا × ١٠٠ وذلك للتخلص من الارقام العشرية، ويتيح حساب هذه المعـامل الفرصة للمقارنة بين الأنشطة المختلفة، كذلك فقد حسب المعامل العام للتفضيل لكل مجموعة من مجموعات الأنشطة ويلخص جدول رقم ١٠ ملخصا لهذه المعاملات .

جدول رقم (٥)

توزيع أفراد عينة الدراسة حسب قيامهم بالانشطة الاجتماعية ونوع النشـاط

نوع النشـاط	لا يقوم به أبدا		يقوم به نادرا		يقوم به احيانا		يقوم به كثيرا		يقوم به دائما		المجمـوع	
	التكرار	٪	التكرار	٪	التكرار	٪	التكرار	٪	التكرار	٪	التكرار	٪
حضور انشطة اجتماعية	٢١	٢١,٨٨	٢٤	٢٥	٣٨	٣٩,٥٨	١١	١١,٤٦	٢	٢,٠٨	٩٦	٪١٠٠ ×٢٤٧
حضور حفلات أو دعوات	٥	٥,٢١	١٥	١٥,٦٣	٣١	٣٢,٢٩	٣١	٣٢,٢٩	١٤	١٤,٥٨	٩٦	٪١٠٠ ×٣٣٥
التحدث مع أفراد الاسرة	١	١,٠٤	٤	٤,١٧	١٤	١٤,٥٨	٢٥	٢٦,٠٤	٥٢	٥٤,١٧	٩٦	٪١٠٠ ×٤٢٨
التحدث مع الأصدقاء	—	—	٣	٣,١٢	١٠	١٠,٤٢	٤٤	٤٥,٨٣	٣٩	٤٠,٦٣	٩٦	٪١٠٠ ×٤٢٤
اجتماعات فى جمعيات أو نوادٍ	٤٧	٤٨,٩٦	١٦	١٦,٦٧	٢٠	٢٠,٨٣	١٠	١٠,٤٢	٣	٣,١٢	٩٦	٪١٠٠ ×٢٠٢
التحدث إلى الاصدقاء بالهاتف	٧	٧,٢٩	١٧	١٧,٧١	٣٧	٣٨,٥٤	١٩	١٩,٧٩	١٦	١٦,٦٧	٩٦	٪١٠٠ ×٣٢١
كتابة خطابات شخصية	٤٢	٤٣,٧٥	١٤	١٤,٥٨	٢٧	٢٨,١٣	٨	٨,٣٣	٥	٥,٢١	٩٦	٪١٠٠

× الأرقام الموضحة تحت النسبة المئوية للمجموع تمثل معامل التفضيل للنشاط حيث معامل التفضيل هو مجموع درجات إجابات أفراد عينة البحث مقسوما على عددهم ومضروبا × ١٠٠، أو بمعنى آخر هو المتوسط الحسابى مضروبا × ١٠٠ وذلك للتخلص من الارقام العشرية ولتسهيل المقارنة بين الانشطة وبعضها البعض .

يوضح جدول رقم (٥) توزيع أفراد عينة الدراسة حسب قيامهم بالأنشطة الاجتماعية ونوع النشاط، ويتضح من هذه البيانات أن نسبة من لا يقومون بهذه الانشطة تتراوح بين ١٪، ٤٩٪ وتبلغ ادناها فى نشاط التحدث مع أفراد الأسرة حيث أبدى ١٪ من أفراد البحث أنهم لايقومون بهذا النشاط لشغل وقت فراغهم أبدا على حين كانت أعلاها ٤٩٪ فى نشاط اجتماعات فى جمعيات أو نوادٍ .

أما بالنسبة للاجابة دائما يقوم بالنشاط لشغل وقت الفراغ فقد كانت أدناها فى نشاط حضور أنشطة اجتماعية ٢٪ وأعلاها فى التحدث مع أفراد الأسرة ٥٤٪ تقريبا .

وتتنوع الأنشطة الاجتماعية التى يقوم بها الطلاب لشغل أوقات فراغهم، بين حضور أنشطة اجتماعية وحضور حفلات أو دعوات والتحدث مع الاصدقاء. . . واجتماعات فى نوادى وجمعيات خيرية. . والتحدث مع الأصدقاء بالتليفون. . وكتابة خطابات شخصية .

وقد كانت أعلى الانشطة التى حازت على تفضيل أفراد البحث هى التحدث مع أفراد الأسرة (معامل تفضيل = ٤٢٨)، يليها التحدث مع الاصدقاء (٤٢٤) ثم حضور الحفلات والدعوات (٣٣٥)، أما أقلها تفضيلا فكانت الاجتماعات فى جمعيات أو نوادى (٢٠٢)، يليها كتابة الخطابات الشخصية (٢١٧) ثم حضور الانشطة الاجتماعية (٢٤٧) .

أنظر جدول رقم (٨)

جدول رقم (٦) توزيع أفراد عينة الدراسة حسب قيامهم بالانشطة الثقافية ونوع النشاط

نوع النشـــاط	لا يقوم به أبدا		يقوم به نادرا		يقوم به احيانا		يقوم به كثيرا		يقوم به دائما		المجمـــوع	
	التكرار	٪	التكرار	٪	التكرار	٪	التكرار	٪	التكرار	٪	التكرار	٪
قراءة الكتب للتسلية	٩	٩,٣٧	١٨	١٨,٨٥	٣٠	٣١,٢٥	٢٢	٢٢,٩٢	١٧	١٧,٧١	٩٦	١٠٠ ٣٢١
حضور محاضرات دينية	١١	١١,٤٦	٣٥	٣٦,٤٦	٢٨	٢٩,١٧	١٣	١٣,٥٤	٩	٩,٣٧	٩٦	١٠٠ ٢٧٣
حضور ندوات علمية وأدبية	٢٥	٢٦,٠٤	٣٤	٣٥,٤٢	٢٣	٢٣,٩٦	١١	١١,٤٦	٣	٣,١٢	٩٦	١٠٠ ٢٣٠
قراءة المجلات للتسلية	٧	٧,٢٩	٨	٨,٣٣	٣٦	٣٧,٥	٢٨	٢٩,١٧	١٧	١٧,٧١	٩٦	١٠٠ ٣٤٢
قراءة الصحف	١	١,٠٤	٤	٤,١٧	١٩	١٩,٧٩	٣٣	٣٤,٣٨	٣٩	٤٠,٦٢	٩٦	١٠٠ ٤٠٩
الاستماع إلى الاذاعة	٥	٥,٢١	٩	٩,٣٧	٣٥	٣٦,٤٦	٢٦	٢٧,٠٨	٢١	٢١,٨٨	٩٦	١٠٠ ٣٥١
مشاهدة برامج التلفزيون	١	١,٠٤	١٠	١٠,٤٢	٢٦	٢٧,٠٨	٣٤	٣٥,٤٢	٢٥	٢٦,٠٤	٩٦	١٠٠ ٣٧٥
التردد على المكتبات العامة	١٩	١٩,٧٩	٢٣	٢٣,٩٦	٣٢	٣٣,٣٣	١٦	١٦,٦٧	٦	٦,٢٥	٩٦	١٠٠ ٢٥٥
حضور عروض مسرحية	٣٨	٣٩,٥٨	٢٢	٢٢,٩٢	٢٠	٢٠,٨٣	١٢	١٢,٥	٤	٤,١٧	٩٦	١٠٠ ٢١٩

يوضح جدول رقم (٦) توزيع أفراد عينة البحث حسب قيامهم بالأنشطة الثقافية، حيث كان أدنى الأنشطة هو حضور العروض المسرحية وربما يرجع ذلك إلى قلة العروض المسرحية، واقتصارها على الأنشطة الثقافية فى الجامعة، وما شابهها، يلى ذلك حضور الندوات العلمية والأدبية ـ ومع أن عينة الدراسة من الشباب الجامعى إلا أنه من الملاحظ نقص إقبالهم على هذه الندوات، فقد بلغت نسبة من لا يحضرون هذه الانشطة (الندوات العلمية والأدبية) ٢٦٪ على حين بلغت من يقومون به دائما أى من يواظبون على حضور الندوات العلمية والأدبية ١٢,٣٪ .

أما أكثر الأنشطة تفضيلا لدى الشباب فهو قراءة الصحف حيث بلغت نسبة من يواظبون على قراءتها ٦٢,٤٠٪ بينما بلغت نسبتهم من لا يقرؤونها ١٪ فقط، يلى ذلك مشاهدة البرامج التليفزيونية، حيث بلغت نسبة من يواظبون على مشاهدتها ٢٦٪، على حين أن من لايشاهدونها بلغت نسبتهم ١٪ ويلى ذلك قراءة المجلات للتسلية، ثم قراءة الكتب للتسلية، فالاستماع للاذاعة، فالتردد على المكتبات العامة، فحضور المحاضرات الدينية، ثم حضور الندوات العلمية والأدبية، وأخيرا حضور العروض المسرحية .

وتحتل الانشطة الثقافية المرتبة الثانية فى التفضيل لدى الشباب الجامعى كأنشطة يشغل بها الأوقات الحرة، حيث بلغ معامل التفضيل العام لها ٣٠٩ ولا يسبقها من التفضيل سوى الأنشطة الاجتماعية التى يبلغ معامل تفضيلها ٣١١ .

أنظر جدول رقم (٨)

جدول رقم (٧)   توزيع أفراد عينة الدراسة حسب قيامهم بالانشطة الخلوية ونوع النشــاط

نوع النشـــاط	لا يقوم به أبدا		يقوم به نادرا		يقوم به احيانا		يقوم به كثيرا		يقوم به دائما		المجمـــوع	
	التكرار	٪	التكرار	٪	التكرار	٪	التكرار	٪	التكرار	٪	التكرار	٪
زيارة المعـارض	١١	١١,٤٦	٢٤	٢٥,٠٠	٣٦	٣٧,٥	١٥	١٥,٦٢	١٠	١٠,٤٢	٩٦	١٠٠ ٢٨٨
التنزه فى الحدائق	١٧	١٧,٧١	٢٥	٢٦,٠٤	٣٣	٣٤,٣٧	١٦	١٦,٦٧	٥	٥,٢١	٩٦	١٠٠ ٢٦٦
زيارة المتاحف	٣٣	٣٤,٣٧	٢٤	٢٥,٠٠	٢٢	٢٢,٩٢	١٣	١٣,٥٤	٤	٤,١٧	٩٦	١٠٠ ٢٢٨
التســـــوق	٥	٥,٢١	١٧	١٧,٧١	٣٩	٤٠,٦٢	٢١	٢١,٨٨	١٤	١٤,٥٨	٩٦	١٠٠ ٣٢٣
الصيد أو صيد الأسماك	٤٣	٤٤,٧٩	٢٤	٢٥,٠٠	١٤	١٤,٥٨	١١	١١,٤٦	٤	٤,١٧	٩٦	١٠٠ ٢٠٥
المعسكرات الكشفية	٥٦	٥٨,٣٣	١٥	١٥,٦٣	١٥	١٥,٦٣	٦	٦,٢٥	٤	٤,١٩	٩٦	١٠٠ ١٨٢
الجلوس والتفكير	٥	٥,٢١	١٠	١٠,٤٢	٣٣	٣٤,٣٧	٢٧	٢٨,١٣	٢١	٢١,٨٧	٩٦	١٠٠ ٣٥١
الذهاب إلى البر	٥	٥,٢١	١٢	١٢,٥	٢٨	٢٩,١٧	٢٦	٢٧,٠٨	٢٥	٢٦,٠٤	٩٦	١٠٠ ٣٥٦
التجـول بالسيارة	٨	٨,٣٣	٢٠	٢٠,٨٣	٢٧	٢٨,١٣	١٦	١٦,٦٧	٢٥	٢٦,٠٤	٩٦	١٠٠ ٣٣٠

يوضح جدول رقم (٧) توزيع عينة البحث حسب تفضيلهم للأنشطة الخلوية تلك الأنشطة المتصلة بالجوانب الطبيعية والبيئية، مثل التنزه فى الحدائق، وصيد الأسماك، ورحلات البر، وزيارة المعارض، والتجول فى الأسواق - ويتبين من الجدول أن الذهاب إلى البر يحتل المرتبة الأولى بين الأنشطة الخلوية التى يقوم بها الشباب لشغل وقت فراغهم، حيث بلغ معامل التفضيل ٣٥٦، وبلغت نسبة من يقومون بذلك دائما ٢٦٪، ومن لايقومون به أبدا ٢,٥٪ يلى ذلك الجلوس والتفكير حيث بلغ معامل تفضيله ٣٥١، لله تبلغ نسبة من يقومون بذلك دائما ٢١,٨٧٪ بينما من لايقومون به فإن نسبتهم تبلغ ٢,٥٪ - وهذا يدل على أن الشباب يميل إلى الذهاب فى رحلات خاررج البيت، أو الجلوس وإطلاق عنانه للخيال .

أما أقل الأنشطة الخلوية تفضيلا لدى الشباب فهو المعسكرات الكشفية حيث معامل التفضيل ١٨٢، ونسبة من يقومون به دائما ٤٪، ومن لايقومون به أبدا ٥٨٪، وربما يرجع ذلك إلى أن هذه الأنشطة من الأنشطة المنظمة والتى يقتصر القيام بها على من ينتمون إلى جماعات الكشافة .

ويلى ذلك النشاط فى الترتيب من حيث عدم القيام به نشاط الصيد وصيد السمك، حيث بلغ معامل القيام بالنشاط ٢٠٥، ونسبة من يقومون به دائما ٤٪ أما نسبة من لا يقومون به أبدا ٤٤,٧٩٪ .

وتمثل الأنشطة الخلوية الترتيب الثالث بين الأنشطة من حيث قيام الشباب الجامعي بها لشغل أوقات فراغهم، كما عبر عنه أفراد عينة البحث حيث بلغ معامل التفضيل العام ٢٨١ .

ويلاحظ أن هذه الأنشطة هى الوحيدة التى أظهرت الدراسة وجود علاقة بينها وبين جوانب الصحة النفسية، وهو القلق، حيث كان هناك ارتباط موجب بين القيام بهذه الأنشطة وبين القلق - وتفسير ذلك أن الأفراد الذين يعانون من القلق يحاولون أن يجدوا مهربا من القلق فى القيام ببعض الأنشطة، مثل التجول فى الأسواق، والتجول بالسيارة، والتنزه فى الحدائق، والجلوس والتفكير وغير ذلك من الأنشطة التى تشتمل عليها هذه المجموعة .

جدول رقم (٨) توزيع أفراد عينة الدراسة حسب قيامهم بالانشطة الخلوية ونوع النشـاط

نوع النشــاط	لا يقوم به أبدا		يقوم به نادرا		يقوم به احيانا		يقوم به كثيرا		يقوم به دائما		المجمــوع	
	التكرار	٪	التكرار	٪	التكرار	٪	التكرار	٪	التكرار	٪	التكرار	٪
لعـب الـورق	٣٧	٣٨,٥٤	٧	٧,٢٩	٢٥	٢٦,٠٤	١٠	١٠,٤٢	١٧	١٧,٧١	٩٦	١٠٠ ٢٦١
لعـب الشـطرنج	٥٣	٥٥,٢١	١٦	١٦,٦٧	١٥	١٥,٦٢	٣	٣,١٣	٩	٩,٣٧	٩٦	١٠٠ ١٩٥
لعـب الطاولـة	٤٥	٤٦,٨٧	١١	١١,٤٦	٢٥	٢٦,٠٤	٥	٥,٢١	١٠	١٠,٤٢	٩٦	١٠٠ ٢٢١
ألعـاب الكمبيوتر	٣٤	٣٥,٤١	١٠	١٠,٤٢	٢٩	٣٠,٢١	١٢	١٢,٥	١١	١١,٤٦	٩٦	١٠٠ ٢٥٤
ألعاب جماعة مثل السلة	١٧	١٧,٧١	٢١	٢١,٨٧	٣٤	٣٥,٤٢	١٤	١٤,٥٨	١٠	١٠,٤٢	٩٦	١٠٠ ٢٧٨
ألعاب رياضية خارج المبنى	١٥	١٥,٦٢	١٢	١٢,٥	٢٣	٢٣,٩٦	٢٨	٢٩,١٧	١٨	١٨,٧٥	٩٦	١٠٠ ٣٢٣
مشاهدة مباريات كرة القدم	٤	٤,١٧	٦	٦,٢٥	١٤	١٤,٥٨	٢٩	٣٠,٢١	٤٣	٤٤,٧٩	٩٦	١٠٠ ٤٠٥
حضور سباقات الخيل	٦٣	٦٥,٦٣	٢١	٢١,٨٧	٩	٩,٣٧	٣	٣,١٣	–	–	٩٦	١٠٠ ١٥٠

يوضح جدول رقم (٨) الأنشطة الرياضية والالعاب الرياضية الثنائية التى يقوم بها الشبـاب فى أوقات فراغهم حسب درجة القيام بالنشاط والنسبة المئوية وكذلك معامل التفضيل لكل نشاط من الأنشطة .

ويتضح من الجدول أن أعلى الأنشطة من حيث الممارسة هو مشاهدة مباريات كرة القدم، والذى كان معامله ٤٠٥ ، وتبلغ نسبة من يقومون به دائما ٤٤,٧٩٪ أما من لا يقومون به اطلاقا فتبلغ نسبتهم ٤,١٧٪ .

ويلى ذلك ممارسة الالعاب الرياضية خارج المبانى مثل كرة القدم، وغيرها ومعامل التفضيل لها ٣٢٣، ونسبـة من يمارسـونها دائـما ١٨و٨٥٪ ومن لا يقـومون بها على الاطلاق ١٥,٦٢٪ ثم الالعاب الجماعية مثل كرة السلة والكرة الطائرة .

أما أقل الأنشطة من حيث ممارسة الشباب لها فى أوقات فراغهم بين أنشطة هذه المجموعة فهو حضور سباق الخيل، حيث كان معامل التفضيل ١٥٠، ونسبة من يمارسونه دائما كنشاط فى وقت فراغهم صفر٪ ، أما من لا يمارسونه على الاطلاق فهم ٦٣,٦٥٪ وربما يرجع ذلك إلى أن هذا النوع من العروض الرياضية يمثل رياضة تقليدية لاتجذب الشباب فى المرحلة الجامعية حيث تخلو من التنافس بين المجموعات على عكس مباريات كرة القدم، ويلى ذلك لعب الشطرنج حيث بلغ معامل التفضيل له ١٩٥ ، ونسبة من يقومون به دائما ٩,٣٧٪ ونسبة من لا يقومون به على اطلاقا ٥٥,٢١٪ .

وبصفة عامة فإن الأنشطة والالعاب الثنائية تمثل المركز الرابع بين مجموعة الأنشطة ومعـامـل التفضيل لها ٢٦١ ، وهذه الانشطة تشتمل على مجموعتين الأولى مجموعة الأنشطة الرياضية، وهذه ينبغى تشجيع الشباب عليها خاصة ما يقوى فيهم جانب الانتماء الإسلامى والعربى، مثل مسابقات الخيول، والالعاب الرياضية، وألعاب القوى .

والمجموعة الثانية هى الألعاب الثنائية وبعضها مفيد فى تنمية القدرات الذهنية مثل ألعاب الحاسب الآلى (الكمبيوتر) والبعض الآخر يعد مضيعة للوقت، ويمارسها عدد من الشباب مثل لعب الورق وهو ماينبغى على المرشدين الطلابيين بيان مضاره .

جدول رقم (٩) توزيع أفراد عينة الدراسة حسب قيامهم بأنشطة الهوايات الشخصية ونوعها

نوع النشـــاط	لا يقوم به أبدا		يقوم به نادرا		يقوم به احيانا		يقوم به كثيرا		يقوم به دائما		المجمـــوع	
	التكرار	٪	التكرار	٪	التكرار	٪	التكرار	٪	التكرار	٪	التكرار	٪
التمثيـــــل	٦٧	٦٩,٧٩	١٣	١٣,٥٤	١١	١١,٤٦	٣	٣,١٣	٢	٢,٠٨	٩٦	١٠٠ ١٥٤
الأشغال الفنيـة	٤٧	٤٨,٩٦	٢٧	٢٨,١٢	١٤	١٤,٥٨	٥	٥,٢١	٣	٣,١٣	٩٦	١٠٠ ١٨٥
التصوير الفوتوغرافى	٤١	٤٢,٧١	٢١	٢١,٨٧	١٧	١٧,٧١	١٢	١٢,٥	٥	٥,٢١	٩٦	١٠٠ ٢١٦
كتابة القصص أو الشعر أو المقالات	٣٩	٤٠,٦٢	٢٣	٢٣,٩٦	١٨	١٨,٧٥	٧	٧,٢٩	٩	٩,٣٨	٩٦	١٠٠ ٢٢١
هوايات خاصة مثل جمع الطوابع	٧٤	٧٧,٠٨	١٢	١٢,٥	٤	٤,١٧	٣	٣,١٣	٣	٣,١٢	٩٦	١٠٠ ١٤٣
تربيـــة الدواجـن	٦٩	٧١,٨٧	٩	٩,٣٨	٩	٩,٣٨	٨	٨,٣٣	١	١,٠٤	٩٦	١٠٠ ١٥٧
تربيـة أسماك الزينة	٧٦	٧٩,١٧	٨	٨,٣٣	٧	٧,٢٩	٥	٥,٢١	—	—	٩٦	١٠٠ ١٣٨
زراعـة الأزهـار	٤٧	٤٨,٩٦	٢١	٢١,٨٧	١٣	١٣,٥٤	٩	٩,٣٨	٦	٦,٢٥	٩٦	١٠٠ ٢٠٢
الرســــم	٥٠	٥٢,٠٨	٢٢	٢٢,٩٢	١٣	١٣,٥٤	٧	٧,٢٩	٤	٤,١٧	٩٦	١٠٠ ١٨٨

يوضح جدول رقم (٩) توزيع أنشطة الهوايات على أفراد العينة حسب درجة قيامهم بكل نشاط والنسبة المئوية ومعامل تفضيل النشاط، ويتضح من هذا الجدول أن أعلى الأنشطة تفضيلا هو الكتابة الأدبية، مثل كتابة القصص والشعر، ويتسق هذا مع كون العينة من طلاب الجامعات، وفى مرحلة تتسم بالرغبة فى التعبير الوجدانى ومعامل التفضيل هو ٢٢١ ، ونسبة من يقومون بهذا النشاط دائما ٣٨, ٩٪ أما نسبة من لا يقومون به أبددا فهى ٦٢, ٤٠٪ .

يلى ذلك نشاط التصوير الفوتوغرافى، وهو أيضا من الأنشطة السهلة التى تناسب الشباب فى هذه المرحلة، ومعامل تفضيله ٢١٦ ، ونسبة من يمارسونه دائما ٢١, ٥٪ أما نسبة من لا يقومون به أبدا فهى ٧١, ٤٢٪ .

وأما أقل الأنشطة ممارسة من قبل الشباب فى مجموعة الهوايات فهى تربية أسماك الزينة، ومعامل تفضيلها ١٣٨ ونسبة من يمارسونها دائما صفر٪ ، على حين أن نسبة من لا يقومون بها اطلاقا ١٧, ٧٩٪ .

يلى ذلك هواية جمع طوابع البريد حيث يصل معامل التفضيل إلى ١٤٣ ، ونسبة من يواظبون عليها ١٢, ٣٪، أما نسبة من لايقومون بها على الاطلاق فهى ٠٨, ٧٧٪ .

وبصفة عامة فإن الهوايات تأتى فى آخر مجموعات النشاط من حيث قيام الشباب بها كأنشطة وقت الفراغ، وربما يرجع ذلك إلى مجموعة عوامل منها أنها تحتاج إلى وقت لممارستها، وأنها تشغل حيزا من الوقت، ولذلك فهى قد تلائم كبار السن أكثر من الشباب ويبلغ معامل التفضيل لهذه المجموعة ١٧٨ .

جدول رقم (١٠)

بيان أنشطة وقت الفراغ ومعامل التفضيل الخاص بكل منها

نوع النشاط	معامل التفضيل	نوع النشاط	معامل التفضيل
الانشطة الاجتماعية :		**الانشطة الرياضية والالعاب الثنائية**	
حضور أنشطة اجتماعية	٢٤٧	لعب الورق	٢٦١
حضور حفلات أو دعوات	٣٣٥	لعب الشطرنج	١٩٥
التحدث مع أفراد الأسرة	٤٢٨	لعب الطاولة	٢٢١
التحدث مع الأصدقاء	٤٢٤	العاب الكمبيوتر	٢٥٤
اجتماعات فى جمعيات أو نوادى	٢٠٢	ألعاب جماعية	٢٧٨
التحدث إلى الأصدقاء بالتليفون	٣٢١	ألعاب رياضية خارج المبنى	٣٢٣
كتابة خطابات شخصية	٢١٧	مشاهدة مباريات كرة القدم	٤٠٥
		حضور سباق الخيل	١٥٠
اجمالى النشاط	٣١١	**الاجمالى**	٢٦١
الأنشطة الثقافية :		**الهوايات الشخصية :**	
قراءة الكتب	٣٢١	التمثيل	١٥٤
حضور محاضرات دينية	٢٧٣	الأشغال الفنية	١٨٥
حضور ندوات علمية أو أدبية	٢٣٠	التصوير الفوتوغرافى	٢١٦
قراءة المجلات للتسلية	٣٤٢	كتابة القصص أو الشعر أو المقالات	٢٢١
قراءة الصحف	٤٠٩	هوايات خاصة مثل جمع الطوابع	١٤٣
الاستماع إلى الاذاعة	٣٥١	تربية الدواجن	١٥٧
مشاهدة برامج التليفزيون	٣٧٥	تربية أسماك الزينة	١٣٨
التردد على المكتبات العامة	٢٥٥	زراعة الازهار	٢٠٢
حضور عروض مسرحية	٢١٩	الرسم	١٨٨
اجمالى الانشطة الثقافية	٣٠٩	**اجمالى الهوايات**	١٧٨

(تابع) - جدول رقم (١٠)

نوع النشاط	معامل التفضيل	نوع النشاط	معامل التفضيل
الانشطة الخلوية :			
زيـارة المعـارض	٢٨٨		
التنزه فى الحدائق العامة	٢٦٦		
زيـارة المتاحـف	٢٢٨		
التســوق	٣٢٣		
الجلوس والتفكير	٣٥١		
الصيد أو صيد السمك	٢٠٥		
المعسكرات الكشفية	١٨٢		
الذهاب للبــر	٣٥٦		
التجول بالسيارة	٣٣٠		
اجمالى الانشطة الخلوية	٢٨١		

ملحوظة : **معامل** تفضيل النشاط = متوسط درجات النشاط (الفقرة) × ١٠٠

ويوضح جدول رقم (١٠) الأنشطة التى يقضى فيها الشباب وقت فراغه حسب نوع النشاط ومعامل التفضيل لكل نشاط على حده، وكذلك معامل التفضيل لكل مجموعة ويتضح من الجدول :

١ - أن أقل الأنشطة ممارسة بين الشباب هو تربية أسماك الزينة كهواية من الهوايات الشخصية (١٣٨)، يليه هواية جمع الطوابع (١٤٣)، ثم حضور سباق الخيل (١٥٠)، والتمثيل (١٥٤)، وتربية الدواجن (١٥٧)، ثم المعسكرات الكشفية (١٨٢) والاشغال الفنية (١٨٥) .

٢ - أن أكثر الأنشطة ممارسة بين الشباب هى قضاء الوقت فى التحدث مع الأسرة (٤٢٨)، يليه التحدث مع الأصدقاء (٤٢٤)، يلى ذلك قراءة الصحف (٤٠٩) ومشاهدة مباريات كرة القدم (٤٠٥)، يلى ذلك مشاهدة برامج التلفزيون (٣٧٥)، يليه الذهاب فى رحلات إلى البر، (٣٥٦) فالاستماع إلى الاذاعة (٣٥١) أو الجلوس والتفكير (٣٥١) .

٣ - أن ترتيب مجموعات النشاط حسب درجات ممارسة الشباب لأنشطتها هى كالآتى :

الأنشطة الاجتماعية	٣١١
الأنشطة الثقافية	٣٠٩
الأنشطة الخلوية	٢٨١
الأنشطة الرياضية	٢٦١
الهوايات الشخصية	١٧٨

ثانيا : بالنسبة لعلاقة أنشطة وقت الفراغ ببعض اضطرابات الصحة النفسية (القلق والاكتئاب والعدوانية) فيوضح جدول رقم ١١ نتائج الدراسة .

جدول رقم (١١)

بيان بمعاملات الارتباط بين درجات أفراد البحث على أبعاد قائمة أنشطة وقت الفراغ ودرجاتهم على أبعاد قائمة الحالة الوجدانية ودرجة الدلالة

البعـــــد	القلـــق	الاكتئـــاب	العدوانيـــة
الأنشطة الاجتماعية	ـ ١٣٥ ,	ـ ٠٦٥ ,	ـ ٠٧١ ,
الأنشطة الثقافية	٠٦٧ ,	٠٥٢ ,	٠٤١ ,
الأنشطة الخلوية	١٩٨ , ×	٠٩٥و	١٣٤ ,
الأنشطة الرياضية والالعاب الثنائية	ـ ٠٢٣ ,	ـ ١٥٧ ,	ـ ٠٩٤ ,
الهوايات الشخصية	ـ ٠٥٣ ,	٠١١ ,	٠٩٥ ,

× دالة عند مستوى ٠٥ ,

ويتضح من جدول (١١) السابق :

١ ـ هنـاك ارتبـاط موجب بين الأنشـطة الثقـافية وبـين كل من القلق والاكتئاب والعـدوانية، ولكن هذه الارتباطات غير دالة عند مستوى ٠٥ , كذلك توجد علاقة ارتباط موجبة بين الأنشطة الخلوية وبين القلق، وهذا المعامل دال عند د ٠٥ , ، وكذلك بين الأنشطة الخلوية وكل من الاكتئاب والعدوانية، وأن كانت هذه المعاملات غير دالة عند ٠٥ , ، كما توجد علاقة ارتباط موجبة بين كل من الهوايات الشخصية والاكتئاب، وكذلك العدوانية ولكن هذه المعاملات غير دالة عند ٠٥ , .

٢ ـ هناك علاقة ارتباط سالبة بين ممارسة الأنشطة الاجتماعية فى وقت الفراغ وبين كل من القلق والاكتئاب والعدوانية، ولكن هذه المعاملات غير دالة عند ٠٥ , كما توجد علاقة ارتباط سالبة بين الأنشطة الرياضية وبين أعواض الأمراض النفسية الاكتئاب والقلق والعدوانية، وكذلك بين الهوايات الشخصية والقلق .

وهذه النتائج رغم عدم وجود دلالة إحصائية فى المعاملات التى أسفرت عنها، ماعدا بين الأنشطة الخلوية وبين القلق إلا أنها تعبر عن الواقع فممارسة الأنشطة الاجتماعية يقلل فى وجود أعراض مرض العصاب سواء القلق أو الاكتئاب أو العدوانية، كما أن ممارسة الأنشطة الخلوية يرتبط ارتباطا موجبا بالاعراض العصابية، إذ يعتبر القيام بالانشطة الخلوية ابتعادا عن الناس، ومساعدة على التخلص من الأعراض المرضية . على حين أن ممارسة الأنشطة الرياضية يرتبط ارتباطا بالأعراض المرضية وبصفة خاصة الاكتئاب .

مناقشـــة النتـائج

أجريت هذه الدراسة للوصول إلى إجابة على السؤالين الآتيين :

١ ـ ما الأنشطة التى يشغل بها الشباب الجامعى وقت فراغه ؟
٢ ـ وهل لهذه الأنشطة علاقة ببعض متغيرات الصحة النفسية مثل القلق والاكتئاب والعدوانية ؟

وقد قام الباحثان باعداد أداتين لجمع البيانات

الأداة الأولى وهى استبانة أنشطة وقت الفراغ ، والتى تشتمل على ٤٢ نشاطا .

الأداة الثانية وهى قائمة الحالة الوجدانية ، والتى تقيس حوانب القلق والاكتئاب والعدوانية .

وقـد شمـل إعداد الاداتين استخراج الثبات والصدق لهما، حيث اتضح ثبات وصدق الاداتين وصلاحيتهما للغرض الذى أعدتا من أجله والاستخدام فى دراسات أخرى .

وبالنسبة للاجابة على السؤال الأول فقد أوضحت نتائج الدراسة أن الشباب من طلاب الجامعات ، والذين شملهم البحث (٩٦ طالبا من جامعتى الامام محمد بن سعـود الإسـلامية والملك سعود) يقضون أوقات فراغهم فى الأنشطة المختلفة التى شملتهـا استبـانة أنشطة وقت الفراغ ، وبدرجات متفاوتة بين عدم القيام بالنشاط اطلاقا، والقيام به دائما وقد صنفت الأنشطة فى خمس مجموعات هى :

(١) الأنشطة الاجتماعية :

والتى تتسم بقيام الفرد بأنشطة تشمله مع آخرين فى موقف تفاعلى مثل حضور مناسبات اجتماعية ، والتحدث مع أفراد الأسرة ، والتحدث مع الأصدقاء وغيرها .

(٢) الأنشطة الثقافية :

والتى يقوم بها الفرد بقصد إضافة معلومات جديدة مثل قراءة الصحف والمجلات والتردد على المكتبات ومشاهدة التلفزيون وغيرها .

(٣) الأنشطة الخلويـــة :

وهى الانشـطة التى تتسم بالخـروج بعيدا عن بيئـة المنـزل وغـيره من البيئات الرسمية، وتشتمل على الذهاب للبر، التجول فى الأسواق، التجول بالسيارة وغيرها .

(٤) الأنشطة الرياضية :

وتشمل على الأنشطة الرياضية والألعاب الثنائية ومن أمثلتها الاشتراك فى ألعاب كرة القـدم ـ كرة السلة ـ المصـارعـة ـ الملاكمة ـ السباحة ـ وألعاب مثل الشطرنج والطاولة وغيرها .

(٥) الهوايـــــــات :

وهى تلك الهوايات التى تجذب الفرد للقيام بها منفردا، نتيجة ميله لها وعادة ما تشتمـل على جانب يدوى ومن بين الهوايات جمع الطوابع، الأشغال الفنية، تربية الدواجن، تربية أسماك الزينة وغيرها .

وقد أوضحت الدراسة أن الأنشطة الاجتماعية تحتل المكانة الأولى بين الأنشطة التى يقضى فيهـا طلاب الجـامعة من أفراد البحث وقت فراغهم، تليها الأنشطة الثقافية، ثم الأنشطة الخلوية، فالأنشطة الرياضية، وأخيرا الهوايات الشخصية . وربما يرجع هذا الترتيب إلى طبيعة المرحلة التى يمر بها أفراد البحث من الانشغال بالدراسة .

أما السؤال الثانى ـ والذى يتناول مدى وجود علاقة بين الأنشطة التى يقوم بها الأفراد وبين بعض متغيرات الصحة النفسية، وهى القلق، والاكتئاب، والعدوانية،

فقد أوضحت الدراسة وجود علاقة ارتباط واحدة ذات دلالة وهى العلاقة بين قضاء أوقات الفراغ فى الأنشطة الخلوية وبين وجود القلق، وهذه العلاقة تتسق مع ماهو معروف عن رغبة الأفراد الذين يرتفع مستوى القلق لديهم فى القيام بأى نشاط يشغلهم عن القلق ـ أما باقى العلاقات فهى غير دالة احصائيا عند مستوى ٠,٠٥ وتدل هذه النتيجة على أنه لا توجد علاقة بين الأنشطة الاجتماعية والانشطة الثقافية والانشطة الرياضية والهوايات، وبين كل من القلق والاكتئاب والعدوانية وكذلك لاتوجد علاقة ارتباط بين الانشطة الخلوية وبين كل من الاكتئاب والعدوانية . ومعنى هذا أن طلاب الجامعة لا يتأثرون بحالتهم النفسية فى اختيار أنشطة وقت الفراغ التى يقومون بها، وتتفق هذه النتيجة مع نتائج دراسة فيتلى وفريسك (١٩٨٢) .

أهمية النتائج :

توضح نتائج الدراسة أن الطلاب يبتعدون فى شغل أوقات فراغهم عن الهوايات، وعن الانشطة الرياضية على حين يميلون إلى الأنشطة الاجتماعية والثقافية، وهى فى الغالب أنشطة تتطلب قدرا قليلا من الحركة ـ وبذلك فإن العاملين فى مجال ارشاد وتوجيه طلاب الجامعة بحاجة إلى أن يوجهوا الطلاب إلى تلك المجالات الهامة، التى تؤثر على تكوينهم البدنى والعقلى مثل الأنشطة الرياضية وعلى مستقبلهم العملى مثل الهوايات الشخصية .

كما توضح النتائج وجود علاقة متبادلة بين الأنشطة الخلوية والقلق، وأنه يمكن التعرف على وجود حالات بين من يمارسون هذه الأنشطة خاصة بشكل مكثف، مما يعين على التدخل المبكر فى التخلص من القلق بطرق إيجابية بالاضافة إلى الأنشطة التى يقومون بها .

حدود البحـــث :

اقتصار العينة على الذكور، واقتصارها على عدد محدود من الكليات . هى كلية العلوم الاجتماعية بجامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية وكلية التربية جامعة الملك سعود .

الخاتمـــة

أمكن من خلال هذه الدراسة إعداد أداتين يمكن استخدامها فى مزيد من الدراسات الكلينيكية والبحوث وهما استبانة أنشطة وقت الفراغ، والتى يمكن الاستفادة بها فى بعض الجوانب التشخيصية بالتعرف على الأنشطة التى يقوم بها الفرد فى أوقات فراغه، وقائمة الحالة الوجدانية التى تساعد من خلال قائمة صفات شخصية على التعرف على وجود بعض الاضطرابات مثل القلق، الاكتئاب والعدوانية وهى ذات قيمة فى التشخيص الكلينيكى . وقد شملت الدراسة ستة وتسعين طالبا من كلية العلوم الاجتماعية جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية وكلية التربية جامعة الملك سعود، وقد تم تحقيق أهداف الدراسة وهى إعداد الأدوات، والتعرف على أنواع الأنشطة التى يقضى فيها الطالب الجامعى وقت فراغه، والتعرف على العلاقة بين أنواع النشاط وبين متغيرات الصحة النفسية وهى القلق والاكتئاب والعدوانية . نسأل الله سبحانه وتعالى أن ينفع بهذا الجهد طلاب العلم وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

المراجـــــع

١ - العربيـــــــة

ابراهيم وجيه محمود : المراهقة، خصائصها ومشكلاتها .
القاهرة دار المعارف ١٩٨١م

ابى الفرج عبدالرحمن بن الجوزى : صيـــد الخاطـــر
تحقيق محمد عبدالرحمن عوض -
بيروت دار الكتاب العربى ١٤٠٧/١٩٨٧

حامد عبدالسلام زهران : التوجيه والارشاد النفسى القاهرة عالم الكتب ١٩٨٠م

شرف الدين الملك : الجنوح والترويح فى الاوقات الحرة لدى الشباب فى المملكـة العـربية السعـودية ١٤٠٥/١٩٨٥ مركز أبحاث الجريمة - وزارة الداخلية -

عبدالعزيز حمود الشترى : وقت الفراغ وشغله فى مدينة الرياض - دراسة ميدانية رسالة ماجستير مقدمه لقسم الاجتماع بجامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية الرياض ١٤٠٦/١٩٨٦

عز الدين بليق : منهاج الصالحين من أحاديث وسنة خاتم الانبياء والمرسلين
بيروت دار الفتح للطباعة والنشر ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م

٢ - الأجنبيـــــة

Anastasi, A (1982) Psychological testing 5th ad. NY. Macmillan

Bishop, D.W & Witt, P,A (1970) Sources & behavioral Variance during Leisure time. Journal of Personality and Social Psychology 16, 2, 352-360

Brook, J & Elliot, D. (1971) Prediction of Psychological adjustment at age 30 From leisure time activities and satisfaction in childhood.
Human Development. 14, 15, 61

Cronbach, L. J. (1951) Coefficient alpha and the internal Structure of tests. Psychometrika 16, 297-334

Furnham, A. (1981) Personality and activity Preference.
British Journal of Social Psychology 20,1,57-68

Furnham, A. (1982) Psychoticism, social desirability and situation selection. Personality & individual Differences
3,1,43-51

Hornick, J. & schlinger, M.J (1981) Allocation of time to the mass media. Journal of consumer Reseach. 7,4,343-355

Jones, A.J. (1963) Principles of guidance. 5th ed.
Newyork Mecraw: Mcgraw-Hill

Kleiber, D.A. (1980) Free time activity and Psychosocial adjustment in college students; A Perliminary analysis.
Journal of Leisure Research. 12,3,205-212

Martin, W.S & Myrick, F.L. (1976) Personality and Leisure time-activities. Research Quartrely. 47,2,246-253

Mc- Dowell, C.F. :(1981) Leisure: consciouness, Well-being and counseling. The counseling Psycologist. 9, 3, 3-31

Neulinger, J. (1983) Leisure: A criterion of mental health.
paper presented at the Biennial congress of the world Fedration for mental Health. Washington. D.c 23-24 uly 1983.

Riddick, C.C. & Danial, S.N. (1984) The relative contribution of leisure activities and other factors to the mental health of older woman.

Journal of leisure Reseach. 16,2,136-148

Tinsley, H.E., Teaff, J.D., colbs, S.L., & Kaufman, N (1985)- A system of classifying leisure activities in terms of the psych ological benefits of participation reported by older persons.
Journal of gerentolegy. 40,2,172-178

Thornton, J.E. and collins, J.B. (1986) Patterns of leisure and Physical activities among older adults. Activities, Adaptation & Aging. 8,2,5-27

Vitelli, R. & Frisch, G.R. (1982) Relationship between trait anxiety and leisure time activities. Comparison of the unidimensional and multi dimensional models of anxiety.
Perceptual and Motor Skills. 54, No2, 371-376.



مجلة جامعة الإمام
محمد بن سعود الإسلامية

العدد الثاني
محرم ١٤١٠ هـ

تقرير عن ندوة تطوير تعليم اللغة العربية في المعاهد الإسلامية بأندونيسيا

إعـــــداد

الدكتور محمد بن عبدالرحمن الربيع

الأستاذ المشارك في قسم الأدب
بكلية اللغة العربية بالرياض
وعميد البحث العلمي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

نظَّم معهد العلوم الإسلامية والعربية بجاكرتا التابع لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ندوة بعنوان « تطوير تعليم اللغة العربية في المعاهد الإسلامية بأندونيسيا » بالتعاون مع جمعية نهضة العلماء الأندونسية .

وقد تم عقد الندوة بمقر المعهد في المدة من ٢٥ إلى ٢٧ ربيع الآخر عام ١٤٠٩هـ.

أهـــداف الندوة :

١ - توثيق العلاقة بين معهد العلوم الإسلامية والعربية بجاكرتا وجمعية نهضة العلماء الاندونيسية .

٢ - إجراء دراسات علمية للتعرف على مشكلات تعليم اللغة العربية في مدارس الجمعية .

٣ - إيجاد الحلول العلمية المناسبة لهذه المشكلات .

٤ - الاسهام في إعداد مناهج اللغة العربية في المعاهد الإسلامية .

٥ - إبراز أثر المعهد والجمعية في مجال تعليم اللغة العربية .

٦ - إجراء دراسات تقابلية بين اللغتين العربية والأندونيسية .

البحـوث المقدمة للندوة :

قدم للندوة ثمانية بحوث تمت مناقشتها في الجلسات المخصصة لها وهي :

أولا : مشكلات تعليم اللغة العربية في المعاهد الإسلامية :

إعـداد : دكتور اندس رافعي

يدور البحث حول تعليم العربية في المعاهد الإسلامية بأندونيسيا المعروفة باسم (الباسنترينات) ويعرض الباحث للمشكلات التي تواجه عملية التطوير والتي تتلخص في :

١ ـ عدم رغبة أصحاب هذه المعاهد في قبول الطرق الحديثة .
٢ ـ عدم قدرة المدرسين على التطبيق .
٣ ـ ضعف هذه المعاهد من الناحيتين الإدارية والمالية .

ثم يعرض الباحث الحلول التي يرى أنها كفيلة بحل تلك المشكلات لكنه يؤكد على ضرورة ألا تكون عمليات التطوير على حساب النظام التقليدي الموجود ويفضل أن يتعايش النظامان معاً .

ثانيا : نحو منهج في تعليم اللغة العربية في المعاهد الإسلامية بأندونيسيا :

إعـداد : د. محمد أحمد سليم

بحث متكامل يُجرِى فيه الباحث تقويما لمناهج اللغة العربية في المعاهد الإسلامية بأندونيسيا المعروفة باسم (الباسنترينات) بهدف وضع خطة لتطوير هذه المناهج ، ويسلط الباحث الأضواء على :

١ ـ دراسة المتغيرات التي يجب أن تراعى عند وضع مناهج تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها حيث يقدم دراسة تحليلية لمفهوم المنهج والمتغيرات التي يتكون منها منهج تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها .
٢ ـ دراسة مشكلات تعليم اللغة العربية في المعاهد الإسلامية في ضوء المتغيرات المذكورة حيث يجرى دراسة ميدانية لتحديد واقع التعليم للغة العربية في تلك المعاهد والمشكلات التي تواجهها .

٣ - الإجراءات التي يمكن اتخاذها لتطوير مناهج هذه المعاهد بما يتلاءم مع المتغيرات المذكورة ويستخلص الباحث هذه الاجراءات من دراستيه السابقتين (النظرية والميدانية) .

ثم يقترح الباحث إطاراً متكاملاً لتطوير منهج تعليم العربية في هذه المعاهد .

وأخيراً يعرض مقترحات عملية محددة للنهوض بتلك المعاهد .

ثالثا : تعليم اللغة العربية في المعاهد الإسلامية اليوم :

الأساليب الاجرائية ووسائل التعليم والتقويم والمدرسون والطلاب والبيئة المحلية) :

إعـــداد : دكتور اندس هدايات

يوضح الباحث أن المعاهد الإسلامية في أندونيسيا تركز اهتمامها على تعليم قواعد النحو والصرف والبلاغة والعروض ، وأن الغرض من تدريس اللغة العربية فيها هو فهم القرآن الكريم والحديث والكتب الدينية العربية وأن الدراسة في هذه المعاهد تعتمد على الكتب القديمة دون أى تصرف فيها ، كما يوضح أن هناك نظامين تقليديين للتعليم هما (النظام الفردي) ، و (النظام الجماعي) .

ويشرح الباحث الأساليب الإجرائية والادارية المتبعة في تلك المعاهد وكذلك وسائل التعليم وطرق التقويم وما يتعلق بالمدرسين والطلاب والبيئة المحلية ، فيبين أن تلك المعاهد تتبع طرقا تقليدية بعيدة عن المفاهيم الحديثة لكل هذه الأمور .

ثم يشير الباحث إلى أن الذين يعيشون في بيئة هذه المعاهد غير مقتنعين بالنتائج التي وصل إليها تعليم العربية فيها وأن ذلك أمر يشجع على التطوير فقد أثبتت الاستطلاعات رغبة المعلمين في هذه المعاهد في التطوير .

ثم يتحدث الباحث عن محاولات التطوير التي تمثلت في توسيع أهداف التعليم في تلك المعاهد .

هذا ويوضح الباحث أن عمليات التطوير تواجه بعض الصعوبات ، ثم يقترح برنامجا للتطوير يشمل كل فروع العملية التعليمية في تلك المعاهد ، ولكنه يطالب بتنفيذ هذا البرنامج إلى جوار البرامج التقليدية المعمول بها وعدم إلغائها ، أو تطبيق النظم الجديدة على الراغبين فقط والبدء في ذلك بالمرحلة الابتدائية ، ويبدى تفضيله لإدخال التطوير تدريجيا حسب الإمكانات المتاحة .

رابعاً : تطوير تعليم اللغة العربية في المعاهد الإسلامية :

إعـداد : دكتور اندس : خطيب الأمم

يتحدث الباحث عن المعاهد الإسلامية لتعليم العربية في اندونيسيا وعن ازدياد هذه المعاهد ونجاحها في تحقيق هدفها الرئيسى وهو (تخريج علماء في الدين الإسلامي وتكوين المجاهدين والزعماء) .

ثم يتحدث عن تاريخ تلك المعاهد وأنواعها ويركز على تلك التي ما زالت تتبع النظام التقليدي حيث يعطي صورة متكاملة عن الأسس التي تقوم عليها ونظام التعليم التقليدي المتبع فيها وعن الأهداف النهائية لتعليم العربية والمناهج الدراسية والمواد والكتب ، موضحاً من خلال ذلك أن شخصية الشيخ (الكياهي) وهو المدرس الأساس هي الشخصية الرئيسة في المعهد وأن المسجد هو مركز هذا المعهد وأن تعاليم الدين والأخلاق أساس لكل ما يدور فيه فالشيخ والطالب يقومان بعملهما في سبيل الله .

ويوضح الباحث أن التعليم يقوم على الوسائل والطرق القديمة .

ثم ينتقل الباحث إلى الحديث عن تطوير تعليم العربية ويرى أنه يجب الحفاظ على النظام التقليدي في تلك المعاهد ورعايته لأنه حقق نتائج إيجابية طيبة في مجال تخريج علماء الدين الإسلامي وزعماء المسلمين الحاليين في اندونيسيا ، أما التطوير فيرى أن يتم بإنشاء برامج لتعليم العربية بالطرق الحديثة كما حدث في بعض هذه المعاهد على أن يتعايش النظام الحديث مع النظام التقليدي وبذلك تتحقق أهداف النظامين .

خامساً : تجربة معهد العلوم الإسلامية والعربية باندونيسيا في مجال تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها :

إعــداد : ممدوح نور الدين

يتحدث الباحث عن نشأة المعهد وتجربته وجهود العاملين فيه ، معتمداً في ذلك على ما توافر لديه من وثائق ، فيوضح مراحل تطور المعهد منذ أن كان يشتمل على عدة فصول مسائية للإعداد اللغوى إلى أن صار يشتمل على :

١ - قسم الإعداد اللغوى (برنامج مكثف وبرنامج غير مكثف) .
٢ - شعبة الدراسات التكميلية .
٣ - قسم تأهيل المعلمين .
٤ - القسم الجامعي .

ويشير الباحث بعد ذلك إلى مراحل تطوير الخطط الدراسية والمناهج والإشراف العلمي والكتب موضحــاً المشكـلات التي اعـترضت كل مرحلة ، ثم يستعـرض الإنجـازات التي حققها المعهد ، وينهي بحثه بعرض لأهم الدروس المستفادة من تجربة المعهد .

سادساً : التعريف والتنكير في اللغتين العربية والأندونيسية : دراسة تقابلية موجزة

إعــداد : أحمد محمد الدبيان

يوضح الباحث في بداية بحثه أهمية الدراسات اللغوية التقابلية بالنسبة للطالب والمعلم وذلـك لأن هذه الـدراسـات توضـح أوجه الاختلاف والتشابه بين اللغتين المستخدمتين في العملية التعليمية (اللغة الأم ، واللغة الهدف) وذلك يساعد الطالب ويجنبه مواضع الخطأ .

والبحث مخصص لدراسة أداة التعريف في اللغة العربية والاندونيسية ويوضح أن هذا الموضوع يمثل صعوبة لدى كثير من الطلاب الاندونيسيين ويتسبب في وقوعهم في العديد من الأخطاء بسبب القياس اللغوي على اللغة الأم ـ ثم ينهى الباحث بحثه بعدة توصيات يقدمها لدارسي اللغة العربية من الاندونيسيين .

سابعاً : التحليل التقابلي بين النظرية والتطبيق : (الزمن في اللغتين العربية والاندونيسية

إعـداد : أحمد عبدالله البشير

يتحدث الباحث عن معنى التحليل التقابلي موضحاً مجالات الاستفادة منه وخطوات إجراء مثل هذا التحليل ، ثم يقدم نماذج يقارن فيها بين نظام الزمن في اللغتين العربية والاندونيسية مقتصراً في ذلك على الجملة الاخبارية المثبتة والمنفية ، حيث يجرى مقارنات عن طريق ذكر أمثلة وتحليلها مقابلا بين الجمل في اللغتين العربية والاندونيسية موضحاً من خلال ذلك المعاني ، والفروق بين اللغتين والمشكلات المترتبة على ذلك ثم يشرح طرق العلاج ، وذلك بهدف حصر أوجه التشابه والاختلاف وحل المشكلات التي تعترض الطلاب بسبب ذلك .

ثامناً : اللغة العربية : أهميتها ودوافع تعليمها وتعلمها لغير العرب وتجربة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في هذا المجال :

للدكتور : محمد بن عبدالرحمن الربيع

في البداية يدعو الباحث الحكومات الإسلامية إلى بذل الجهود لجعل العربية لغة المسلمين في كل مكان وذلك دون إنقاص من قدر اللغات الخاصة بكل شعب ، ثم يشير إلى ظاهرة انتشار العربية في عصور الإسلام الزاهية ، ويطالب بدراستها ، ثم يتحدث عن عوامل استعادة العربية لمكانتها في عصرنا الحاضر مع الإشارة إلى

المشكلات التي تعاني منها وينتقل بعد ذلك إلى الحديث عن الجهود والتطورات الإيجابية في سبيل نشر العربية واستعادة مكانتها ، ويركز على التخطيط لنشر العربية ويرسم الطريق العلمي لذلك داعيا الدول الإسلامية إلى تحويل مقولة (ان اللغة العربية هي لغة العالم الإسلامي) إلى حقيقة واقعة عن طريق القوانين والتنظيمات ، ثم يورد في أثر ذلك خطة عملية محددة لتحقيق هذا الهدف العظيم . ثم يستعرض الباحث جهود الدول والمنظمات الإسلامية والعربية في مجال نشر لغة القرآن الكريم ، منوها بجهود المملكة العربية السعودية على وجه الخصوص وذلك من خلال عرض ما قامت به جامعاتها ، مع التركيز على جهود جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية حيث يستعرض الباحث تجربتها في ميدان نشر اللغة العربية وتعليمها لغير الناطقين بها .

معرض الكتاب :

نظّم المعهد ـ بمناسبة الندوة ـ معرضا لكتب تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها ، وذلك لاطلاع المشاركين في الندوة على التجارب والجهود المبذولة في ذلك المجال ويشتمل المعرض على :

١ ـ كتب تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها المستخدمة في المعهد .
٢ ـ التجارب المختلفة لبعض الدول (السعودية ومصر والعراق وسنغافورة وأندونيسيا) .
٣ ـ الأبحاث والدراسات التي قامت بها المؤسسات والجامعات في هذا المجال .
٤ ـ بعض الوسائل المعينة على تعليم اللغة العربية (لوحات وشرائح مصورة وأشرطة مسجلة وشفافيات وأشرطة فيديو) .

أهم توصيات الندوة :

توصلت الندوة إلى مجموعة طيبة من التوصيات من أهمها :

١ ـ بما أن الغرض من تدريس اللغة العربية في المعاهد الإسلامية هو إعداد

الطلاب ليكون لهم قدرة على فهم القرآن الكريم والأحاديث النبوية والكتب الدينية ، فإن الندوة توصي المسؤولين في هذه المعاهد باتباع منهج متكامل متدرِّج يهدف إلى تطوير تعليم اللغة العربية والعلوم الإسلامية على أن يتم تنفيذه مستقلا عن التعليم التقليدي الموجود الآن .

٢ - توصي الندوة عند إعداد هذا المنهج المتكامل المتدرج بالاستعانة بعلماء لهم معرفة تامة في هذا المجال . وتكون مهمتهم ما يلي :

(أ) إعداد خطة دراسية وافية لتحقيق المنهج من الناحيتين العلمية والزمنية .

(ب) إعداد الكتاب المدرسي للمعلم والطالب والكتب الإضافية المساعدة ودفاتر التدريبات التحريرية والشفهية واقتراح الطريقة والوسائل المعينة لكل درس .

(حـ) تأهيل معلمي اللغة العربية والعلوم الإسلامية تأهيلاً علمياً وفنيا .

٣ - يوضع مشروع طويل يستغرق خمس سنوات يتضمن برنامجا لتطوير اللغة العربية في المعاهد الإسلامية .

٤ - توصي الندوة بضرورة تخصيص معهدين من معاهد جمعية نهضة العلماء ليطبق فيهما هذا المنهج الجديد ، ليكونا بمثابة تجربة نموذجية حتى يعمّم المنهج بعد تقويمه ونجاحه وموافقة المسؤولين عليه .

٥ - توصي الندوة بتكوين لجنة دائمة مشتركة بين المعهد وجمعية نهضة العلماء وتكون مهمتها ما يلي :

(أ) متابعة تنفيذ التوصيات السابقة والإشراف عليها .

(ب) إصدار سجلّ علمي يضم بحوث هذه الندوة وأي بحوث أخرى نافعة ذات علاقة بتعليم اللغة العربية والعلوم الدينية في المعاهد الإسلامية .

والله الموفــق .

وصلى الله على نبينا محمد،

تقرير عن المؤتمر السنوي الثالث للأدب الإنجليزي

إعـــداد

الدكتور محمد بن إبراهيم الأحيدب

الأستاذ المساعد في قسم اللغات والترجمة
بكلية اللغة العربية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

انعقد هذا المؤتمر في رحاب جامعة اليرموك الواقعة في مدينة إربد في شمال المملكة الأردنية الهاشمية في الفترة من ٤ ـ ٧ ربيع الأول ١٤٠٨هـ الموافق من ٢٧ ـ ٣٠ أكتوبر ١٩٨٧م .

وهذا المؤتمر هو أحد مؤتمرين سنويين يقيمهما قسم اللغة الإنجليزية في جامعة اليرموك . فبالإضافة إلى مؤتمر الأدب يقيم هذا القسم مؤتمراً سنوياً آخر للغويات .

وكما هو واضح من اسمى المؤتمرين ، فإنهما مؤتمران عامان ، وليس هناك تحديد لموضوع معين . فمؤتمر الأدب تقبل فيه جميع البحوث التي تتعلق بالتخصصات المختلفة للأدب من شعر ، ونثر ، ومسرحية ، ونقد . وكذلك الحال في مؤتمر اللغويات .

وقد دعيت جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية إلى هذا المؤتمر ، وكان لي شرف تمثيلها .

وشارك في هذا المؤتمر مجموعة من أساتذة الجامعات الأردنية ، والعربية ، والأجنبية يمثلون خمس عشرة جامعة . كما شارك في هذا المؤتمر ممثلون عن مكتب الإعلام الأمريكي والمجلس الثقافي البريطاني .

وخلال أيام المؤتمر الأربعة تم عقد ثماني جلسات .

ففي اليوم الأول عقدت جلستان ـ كانت الأولى عن « شكسبير » ، أما الثانية فكانت عن « النقد الأدبي » .

وتحدث الدكتور / مفيد حوامدة من جامعة اليرموك عن « معالجة شكسبير للمسلمين في عطيل » . وقد أوضح في بحثه كيف أن شكسبير استخدم أربع صفات

شائعة وعادة ما تنسب ظلما للشخصية المسلمة وهي ممارسة السحر ، والشهوانية ، والقسوة ، والسذاجة . كما تحدث في هذه الجلسة الدكتور / عبدالله الدباغ من جامعة صلاح الدين بالعراق عن « عطيل : إعادة تقييم » . وقد حاول أن يثبت أن اندماج شكسبير التعاطفي مع البطل وتصويره ايجو (إحدى الشخصيات في مسرحية عطيل) كممثل للتحيز العنصري يشكل تحدياً كبيراً يوجه إلى هذه المسرحية .

أما الجلسة الثانية : فقد تحدث فيها الدكتور / مايكل أرون من جامعة كنت في بريطانيا عن « دفاع عن الحبكة » ، وكان تركيز الدكتور أرون على الحبكة الروائية . كما تحدث في هذه الجلسة الدكتور / عبدالرحيم أبو سويلم من جامعة مؤتة في الأردن عن « نظرية الاستقبال واستعارة القراءة » في إحدى روايات ايتالو كالفينو . وكان آخر من تحدث في هذا اليوم هو الدكتور / براين أوكسلي من جامعة مؤتة ، حيث تحدث عن « قضية العقدة الأوديبية : إعادة تقييم » ، وذكر أن الأطفال الذين تنشأ عندهم عقدة أو ديب هم عبارة عن طبقة من الحقائق الاجتماعية التي تعكس خبراتها في الأدب ، وإن فشلنا في الاعتراف بهذا يسبب فجوة كبيرة في فهمنا .

أما اليوم الثاني فقد عقدت فيه ثلاث جلسات . كانت الجلسة الأولى عن الأدب الأمريكي ، والثانية عن الأدب البريطاني ، والثالثة عن الكاتب العربي / الطيب الصالح .

وتحدث في الأدب الأمريكي الدكتور / بيرد شومان من جامعة الينوى بأمريكا عن « وليم إنج : نظرة إلى سيرة مضطربة » . وأعقب ذلك بحث للدكتور / أحمد مجدوبة من جامعة اليرموك عن « اميرسون و ودزورث » تحدث فيه عن الاختلافات لدى الكاتبين في فهمهما لـ « الطبيعة » و « الحواس » كما تحدث عن تصوفهما ، ومعادلة المذهب الواقعي والفوطبيعى لديهما .

وفي الأدب البريطاني تحدث الدكتور / سمير البربري من جامعة الكويت عن رواية توماس هاردى « بعيداً عن الجماهير الهائجة » في بحث عنوانه « تحامل الذكور

في التسلسل اللغوي والجنس » : إعادة نظر لشخصية باث شيبا أفردين » . وتلا ذلك بحث للدكتور / عبدالوهاب المسيرى من جامعة الملك سعود عن سلسلة قصائد ود زورث . وقد أوضح أن هذه القصائد تبرز وجهتي نظر متعارضتين عن الإنسان ـ الأولى تؤكد على تكاملية تامة وتبادل نبيل بين الطبيعة والإنسان ، والأخرى تسلم بوجود فجوة أساسية بين الاثنين . وقد كان ثالث المتحدثين في هذه الجلسة هو الدكتور / محمود خربطلي من جامعة اليرموك حيث تحدث عن رواية كونراد « النصر » وكان آخر المتحدثين في هذه الجلسة الدكتور / تشارلز كامبل من جامعة الكويت والذي تحدث عن « دورة أوزيريس في رواية : « صورة الفنان كشاب » .

أما الجلسة الثالثة ، والتي كانت عن الطيب الصالح ، فقد تحدث فيها كل من الدكتور أحمد حرب من جامعة بيرزيت في فلسطين المحتلة عن « الزمن في روايات الطيب الصالح » ، والدكتور / جوزيف جون من جامعة اليرموك عن « عقدة عطيل عند مصطفى سعيد » .

وفي اليوم الثالث عقدت جلستان ـ كانت الأولى منها عن الأدب المقارن والثانية كانت عن الاستشراق .

وفي الأدب المقارن تحدث الدكتور / بيترويلان من جامعة مؤتة بالأردن عن « مطلب النساء : ثلاث حكايات تطالب بمساواة النساء » . وكانت هذه الحكايات من ثقافات مختلفة . كما تحدث في هذه الجلسة الدكتور / رام ياداف من جامعة الكويت عن التشابه بين الكاتبين باتر واليوت على الرغم مما يشاع عنهما في الدوائر النقدية من أنهما خصمان . وأعقب ذلك بحث للدكتور / عودة العودة من جامعة النجاح الوطنية بفلسطين المحتلة عن « الزمن كماض مستقبلي في روايتى جويس ليوبلد بلوم وطار عبدالمجيد (يوليسيس) و (الزلزال) . كما قدم الدكتور ناصر العثامنة من جامعة اليرموك بحثا بعنوان : « الطيور المفترسة » في الشعر العربي ، وقارن ذلك بالشعر الإنجليزي . وتحدث أيضا الدكتور / محمود شتيوى من جامعة اليرموك عن « معالجة أوديب في الأدب المسرحي العربي » ، وأوضح أن مسرحيته قد

ترجمت إلى العربية ، وأثرت في الكتابات المسرحية للعديد من الكتاب العرب . وعن رواية كافكا (المحاكمة) ومسرحية بنتر (حفلة عيد الميلاد) تحدث الدكتور / شبل الكومي عن عزلة وتحطم الهوية في هذين العملين . أما الدكتور / إبراهيم داود من جامعة اليرموك فقد تحدث عن « الدفاع عن الشعر للسير فيلب سدنى ، ومفهوم الشعر عند أفلاطون » .

وفي جلسة الاستشراق تحدث الدكتور / مروان عبيدات من جامعة اليرموك عن « عمل رويال تايلر « الأسير الجزائرى » و « الشرق البربرى » : مثال على وعي أمريكا المبكر للشرق الأدنى المسلم » . أما الدكتور / كارام بيتسوس من جامعة الملك فيصل ، فقد تحدث عن « نكوس كازانتزاكس والعرب » ، وأوضح أن استخدام الكاتب للعرب في أعماله هو لإعجابه بهم ، ولحاجته إلى مادة جديدة وغريبة على قرائه . . . . ومن جامعة الجزائر قدمت الدكتورة / فريدة هلال بحثا بعنوان « واشنطن آرفاين والإسلام » . وكان آخر من تكلم في هذه الجلسة الدكتور / فتحى حسين من جامعة الجزائر . وقد تحدث عن « الأدب المقارن والأدب العام في قسم اللغة الإنجليزية » .

وفي اليوم الرابع عقدت الجلسة الختامية وكانت عبارة عن تقييم للمؤتمر بشكل عام وللمواضيع التي طرحت فيه وللتنظيم الإداري للمؤتمر ومحاولة لتلافي أي نقص أو مشكلات في المؤتمرات القادمة .

والحقيقة أن المؤتمر كان فرصة للقاء أساتذة أقسام اللغة الإنجليزية في العالم العربي وخارجه ، وتبادل الرأي معهم والاستماع إلى ما طرحوه من مواضيع وما دار حول ذلك من نقاش ثرى استفاد منه جميع من حضر هذا المؤتمر الجيد . وجامعة اليرموك تشكر على هذه المبادرة الطيبة والتي تعد الفرصة الوحيدة والمتوفرة سنوياً لأساتذة الأدب الإنجليزي في العالم العربي .

تقرير عن الندوة العربية الثانية للمعلومات حول: تقنيات المعلومات والاتصالات في الوطن العربي

تحديـــات المستقبل

إعـــــداد
الدكتور/ محمد بن حسن الزير
عميد شؤون المكتبات
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

قام الاتحاد العربي للمكتبات والمعلومات بتنظيم الندوة العربية العلمية الثانية للمعلومات وذلك بمدينة تونس في المدة من ١١ ـ ١٤ جمادى الآخرة ١٤٠٩هـ ، الموافق ١٨ ـ ١٢ يناير ١٩٨٩م بالتعاون مع المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومركز الدراسات العثمانية والموريسكية والتوثيق والمعلومات .

وكان موضوع الندوة حول « تقنيات المعلومات والاتصالات في الوطن العربي : تحديات المستقبل » وترمى هذه الندوة إلى عدة أهداف منها :

١ ـ استعراض التقنيات المستعملة في مجالات المعلومات والاتصالات في الوطن العربي .
٢ ـ تبادل الخبرات العربية في مجالات التأهيل والتكوين والتنسيق والتعاون في مجال نقل تقنيات المعلومات والاتصالات من أجل توظيف أفضل وملائم لهذه التقنيات في أغراض التنمية .
٣ ـ تحديد أفضل الأساليب لاستغلال تقنيات المعلومات والاتصالات وتفادي تأثيراتها السلبية .

وقد شارك في هذه الندوة مجموعة كبيرة من المهنيين والمكتبيين العرب ينتمون إلى اثنتى عشرة دولة عربية هي : الأردن / تونس / الجزائر / السودان / سوريا / العراق / فلسطين / قطر / الكويت / ليبيا / مصر / المملكة العربية السعودية .

وتم في هذه الندوة خلال احدى عشرة جلسة علمية مناقشة سبعة عشر بحثا وكثير من القضايا العامة وبعض المسائل المتعلقة بالاتحاد العربي للمكتبات والمعلومات وقد دارت بحوث الندوة حول خمسة محاور أساسية هي :

١ ـ مجالات استغلال تقنيات المعلومات والاتصالات في الوطن العربي .

٢ ـ دور تقنيات المعلومات في إرساء الشبكات الوطنية للمعلومات .
٣ ـ السياسات المتبعة في مجال نقل تقنيات المعلومات والاتصالات : الصعوبات وسبل تجاوزها .
٤ ـ التأثيرات النفسية والاجتماعية لتقنيات المعلومات والاتصالات .
٥ ـ اخلاقيات استغلال تقنيات المعلومات والاتصالات .

وقد افتتحت الندوة بكلمة من مدير عام المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم الدكتور مسارع الراوي ، الذي أشار في كلمته إلى مدى انسجام نشاط المنظمة مع موضوع هذه الندوة وهو « تقنيات المعلومات والاتصالات في الوطن العربي : تحديات المستقبل » وبين أنه موضوع حساس يأتي في الوقت المناسب وذكر أنه « بقدر ما تكون المعلومات صحيحة تكون القرارات والمواقف كذلك ، كما أكد على أن المنظمة لا تألو جهداً في تعزيز ومساندة المؤسسات ذات التوجهات العلمية البناءة .

ثم تلاه الدكتور محمد بن حسن الزير / عميد شؤون المكتبات بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ونائب رئيس الاتحاد ، حيث قدم كلمة باسم الوفود المشاركة ليؤكد على أهمية الإحساس بخطر المعلومات وأثرها في حياة الأمة وازدهارها ، وأهمية تعاضد جهود العاملين في هذا الحقل من أجل انتاج أعمال مشتركة تخدم الجانب العرفى والثقافى للأمة كلها ، في عصر أصبح يعيش في بحر متلاطم من المعلومات ، وأصبح أهم سلاح توجه به الأمم حياتها المعاصرة هو السيطرة على المعلومات وتسخيرها من أجل البناء والتنمية .

ثم قدم رئيس الاتحاد الدكتور عبدالمجيد بوعزة كلمته ، التي ركز فيها على حيوية الدور الفعال للتقنية الحديثة للمعلومات في مجال تداول المعلومات واستثمارها وأشار إلى أن المعلومات مصدر حقيقي للقوة وركيزة أساسية لأي عمل من أعمال التنمية ، وأن من الضروري تبادل الخبرات في مجال نقل التقنية وتوظيف المعلومات على نحو أفضل .

ثم توالت جلسات الندوة العلمية منطلقة في مداخلاتها ومناقشاتها من الأبحاث والموضوعات المقدمة ، التي كان منها :

١ ـ نحو مجتمع المعلومات في الوطن العربي للدكتور أبو بكر الهوش .

وقد أوضح الباحث معنى تعبير « مجتمع المعلومات» مبيناً أن المعنى غالباً أريد به نمو التقنية العالية في المجتمع الغني مادياً الذي تاعب فيه المعلومات دوراً تقنياً أهم من الطاقة والخامات . وبعد أن استعرض الباحث بعض الأمثلة والمقارنات بين مجتمع المعلومات وغيره من المجتمعات انتقل الباحث إلى توضيح ارتباط الثورة التقنية بعصر المعلومات .

٢ ـ قطاع المكتبات والمعلومات في الوطن العربي : القضايا الراهنة وآفاق المستقبل للدكتور جاسم محمد جرجيس .

وقد هدف الباحث من تناوله لهذا القطاع إلى التعرف على أبرز الظواهر التي تبرز في هذا القطاع مشخصاً المعوقات والعقبات التي تحد من مواكبة الوطن العربي للتقدم العلمي في مجال المكتبات والمعلومات . كما هدف أيضا إلى إبراز الظواهر والاتجاهات الحديثة في هذا القطاع في العالم المتقدم وما يواجهه من تحديات هناك واختتم البحث بمجموعة من التوصيات .

٣ ـ تكنولوجيا أقراص الليزر ودورها في اختزان واسترجاع المعلومات . للدكتور شعبان خليفة وقد بين الباحث طبيعة هذه الأقراص ، مشيراً إلى تعدد تسمياتها مثل : « أقراص الفديو Video discs » أو « أقراص الليزر Laser discs » أو «الأقراص البصرية Optical discs » أو «الأقراص المضغوطة Compact discs » أو « الأقراص الفضية Silvers discs » واختلاف هذه التسميات راجع إلى جوانب شكلية تعبر عن الزاوية التي ينظر منها المرء إلى هذه الأقراص ولا تعبر عن اختلافات جوهرية ، كما أن المادة التي يصنع منها القرص واحدة غالباً كما أن العمليات التي يمر بها القرص في اختزان واسترجاع المعلومات متشابهة إلى حد كبير ، ثم أوضح الباحث كيفية تسجيل المعلومات على هذه الأقراص ، ثم أشار إلى أحجام هذه الأقراص الثلاثة ، وهي :

ـ قرص بقطر ١٢ بوصة وطاقته النظرية خمسة ملايين لقطة (صفحة) .

- قرص بقطر ٨ بوصات وطاقته النظرية ثلاثة ملايين لقطة (صفحة) .
- قرص بقطر $\frac{٣}{٤}$ ٤ بوصة وطاقته النظرية مليون ونصف المليون لقطة (صفحة) .

والقرص الواحد يمكن أن يسجل عليه معلومات نصية وصوراً ومعلومات صوتية في الوقت نفسه .

٤ - تكنولوجيا الأقراص الضوئية وتأثيرها على اختزان المعلومات واسترجاعها للدكتور سليمان مصطفى .

وقدم الباحث عرضا تاريخيا للتطورات الجارية في مجال الاختزان الضوئي للبيانات في نظم الحاسب الالكترونى ، ولكن التطور الحقيقي لم يحدث إلا بعد اكتشاف أشعة الليزر سنة ١٩٦٠م حيث بدأ استغلال هذه الأشعة في إنتاج الأقراص الضوئية بمختلف أنماطها ، ثم يفصل الحديث عن هذه الأنماط ودورها في اختزان المعلومات واسترجاعها المباشر ، والنشر الالكترونى ، ونظم المعلومات الإدارية والآثار المحتملة لذلك على نظم ومراكز المعلومات في الوطن العربي ، ثم يشير إلى بعض مشكلات هذه التقنية من مثل عدم القدرة على مسح المعلومات عن القرص بعد تسجيلها .

٥ - تقنيات الأقراص الضوئية في المكتبات ومراكز المعلومات العربية وآفاق استخدامها للدكتور فهد بن محمد صالح وماركريت هو سيب .

تقدم هذه الدراسة تعريفا بهذه الأقراص ، وتشير إلى جدواها الاقتصادية بالنسبة لمراكز البحوث والمعلومات العربية كبديل للاتصال بقواعد المعلومات للاسترجاع المباشر إضافة لقابلية خزنها الهائلة ، كما تقدم الدراسة تغطية لمجالات استخدام هذه التقنية ومشكلات استخدامها ، وتأثيرها المتوقع على المكتبات والمكتبين في الوطن العربي والعالم .

٦ - تكنولوجيا المعلومات : أداة قوة أم وسيلة تهديد لحرية الإنسان ؟ للدكتور عبدالمجيد بوعزة .

يتناول الباحث المسائل الاجتماعية والفلسفية ذات العلاقة بتطوير واستغلال تقنية

المعلومـات بشكل عام ، كما يتناول موضوع تقنية المعلومات كأداة قوة وتأثيرها على حرية الإنســان بشكـل خاص ، والـدور الذي أصبحت تلعبه تقنية المعلومات ، وأسباب اهتمام المجتمعات الإنسانية بهذه التقنية ، ثم ينتقل إلى الحديث عن مفهوم المسؤولية وعلاقته باستغلال هذه التقنية ، داعيا إلى العمل من أجل تحقيق معادلة : تكنولوجيا + حريــة = تكنولوجيا + مسؤولية . مؤكداً أهمية هذه المعادلة في حماية حرية الإنسان . وأنه لا يمكن تحقيقها ما لم ننظر إلى تقنية المعلومات على أنها مجرد وسيلة لتحقيق خير الإنسان لا أنها غاية في ذاتها .

٧ ـ المخاوف التي تصاحب مستقبل تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في الوطن العربي للدكتورة مبروكة محيريق .

تشير الباحثة إلى ما شهدته أنظمة الاتصالات في الدول النامية من تحولات سريعة بسبب الاتجـاهـات إلى تقليد التقنيات التى تطورت في الغـرب ، وتبـين أن تقنية المعلومات بدأت تفرض وجودها في الساحة العربية من خلال شبكات المعلومات ، وتثير الباحثة ما صاحب ذلك من سلبيات تتمثل في أخطار الاستعمار الإعلامي التى تفرضها الشركات غير الوطنية تحت شعار حرية انسياب المعلومات ، وقدم البحث استعراضاً لهذه السلبيات .

٨ ـ دور المعـالجـة الآلية واللغوية للبيانات في تحقيق أمن المعلومات للدكتور حسين الهبائلى .

يبين الباحث أن المعالجة الآلية واللغوية للبيانات على الخط المباشر من الاستثمارات الحديثة للحاسبات الالكترونية ، وقد استثمرت هذه التطبيقات أولا في مجال التوثيق والمكتبات بالنسبة للمعلومات غير السرية ثم استخدمت فيما بعد في المجالات الأمنية والدولية لتحقيق أمن المعلومات الرسمية والحكومية وذلك من خلال نظام التعرف على الصوت ، ويتناول مكونات النظام ، والتحليل الآلى للترابط النطقى ـ الفيزيائي ، والفروق في الأصوات ، والتحليل الطيفى للصوت . ونظم المعلومات الأمنية المبنية على المدخلات الصوتية وما تتميز به من خصائص أمنية وفي الختام يتعرض الباحث

لمستقبل بنوك وشبكات المعلومات العربية ودور هذه الأجهزة في تحقيق أمن المعلومات في الوطن العربي وذلك باستخدام القمر الصناعي العربي (عربسات) والاستنساخ عن بعد Facsimile ومشكلة الشيفرة العربية Encryption Arabic وخصائص اللغة العربية في المعالجة الآلية واللغوية للمعلومات .

٩ - تقنيات الاتصالات وتبادل المعلومات بين أطراف العملية التجارية في أقطار الخليج العربي للدكتور محمد الناجي .

ويهدف الباحث إلى دراسة طبيعة الاتصالات الراهنة بين أطراف العملية التجارية كالبنوك التجارية وشركات التأمين وشركات النقل البحرى الوطنية وأجهزة الجمارك والموانىء وشركات النقل البرى وشركات الطيران إضافة إلى الشركات التجارية ومدى النجاح الذي حققته تمهيداً لدراسة إمكانـات توليد استخدام أمثل لتقنيات الاتصال عن طريق إيجاد بنك للمعلومات التجارية تستفيد منه كافة هذه الأطراف .

وقـد اهتم البحث بمناقشة مفهوم الاتصالات وأهميتها في الإدارة الحديثة ، ثم ألقى نظرة على استخـدام تقنيات المعلومات في الأقطار العربية ، ثم درس طبيعة الاتصالات الحالية بين أطراف العملية التجارية بأقطار الخليج العربي والصور الراهنة لتبادل المعلومات منتهيا إلى تقييم النمط الحالي لاستخدام تقنيات المعلومات في المنطقة وفي الختـام يقدم الباحث اقتراحاته وتوصياته للتطوير والاستخدام الأمثل لتقنيات الاتصالات والمعلومات بين أطراف العملية التجارية في هذه المنطقة الحيوية من وطننا العربي .

١٠- النشر الالكتروني : تطوره وآفاقه ومشاكله في الوطن العربي للدكتور عماد عبدالوهاب الصباغ . والأستاذ / رشيد عبدالشهيد .

يهدف البحث إلى النظر في تطبيقات التقنية الحديثة في مجال النشر الالكتروني ، ويتعرض إلى مشكلات النشر الالكتروني في الوطن العربي والعالم وتأثيره المتوقع على المكتبات والمكتبيين ، وكيف يبدو مستقبل النشر الالكتروني وخدمات المعلومات .

١١- نقــل تكنــولــوجيا المعلومـات إلى الـدول العـربية : التجـربـة الأردنية (المشكلات والحلول) . للدكتور / يحيى مصطفى عليان .

تناقش هذه الدراسة مفهوم نقل تقنية المعلومات والتطور التاريخي لهذه العملية وأساليب النقل المستخدمة ومتطلبات نجاحها ، وتتحدث عن تجربة الدول العربية والأردن في هذا المجـال والمشكلات والمعوقات التي تواجه هذه التجربة وتنتهي إلى اقتراح حل شامل لهذه المشكلة يتمثل في وضع استراتيجية وطنية لنقل تقنية المعلومات .

١٢- دور تقنيات المعلومـات في خدمات المعوقين في المكتبات العربية للأستاذ سعد أحمد إسماعيل .

يصف البحث النشاطات الحالية في كل الدول المتقدمة والنامية وبخاصة الأقطار العـربية بشـأن التجهيزات والخدمات المكتبية وتقنيات المعلومات المطلوب تقديمها للمعوقين وتظهر مقارنة الباحث بين الدول المتقدمة والنامية في هذا المجال النقص الحاد الذي تعانى منه الأقطار العربية .

والمعوق مواطن من مصلحة المجتمع الاهتمام به وتسهيل وصول المعلومات إليه ، والتقنيات الحديثة سهلت على معوقى المعلومات تقديم خدمات ممتازة للمعوقين ، والبحث يحاول أن يسد النقص الواضح في الأدبيات فيما يتعلق بتأثير التقنيات بصورة عامة وعلى المعوقين بصورة خاصة في اللغة العربية . ويفترض الباحث أن تقنيات المعلومات الحديثة باستخدامها المادة المقررة آليا ستمكن المكتبات في الوطن العربي من تقديم خدمات متميزة للمعوقين الذين يشكلون في المجتمع العربي نسبة لا تقل عن ١٢٪ وينتهى البحث بجملة من التوصيات في سبيل وصول المعوقين إلى المعلومات .

١٣- قاعدة البيانات الفارابى بالألكسو للدكتور محمد الرابحى .

وفارابى هو بنك معلومات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، حيث تقرر خلال سنـة ١٩٨٤ إنشـاء بنـك عربي للمعلومـات « فارابى » يحتوى على بيانات

ببليوغرافية واحصائية تعنى بأوضاع واحتياجات الوطن العربي وتساعد الخبراء والباحثين على دراسة حاجيات المنطقة وتقديم حلول عملية ، بحيث تقوم المنظمة بجمع وتخزين ومعالجة البيانات التربوية والثقافية والعلمية وإتاحتها للأقطار العربية ، وفارابى يقدم خدمات كثيرة ومتنوعة لكثير من قطاعات المستفيدين ، ويضم فارابى ثلاث قواعد: معلومات ببليوغرافية (صادق) ومعلومات إحصائية (صائب) ومعلومات مالية وإدارية (صفا) . ولكل قاعدة من هذه القواعد خصائص تختلف عن غيرها .

١٤ـ تقنيات المعلومات وأثرها على نظام المعلومات بتونس للدكتور وحيد قدورة .

يدرس الباحث مشكلات استخدام تقنيات المعلومات الحديثة وتأثيرها على نظام المعلومات بتونس ، وما تفرزه من تحديات ، ويبين النواحي الإيجابية والسلبية لنقل التقنيات الحديثة ، ويسعى للإجابة على عديد من الأسئلة مثل هل أن تقنيات المعلومات الحديثة ستحل مشكلات المعلومات والمكتبات بتونس والبلاد العربية دون تقييم حقيقي لعلاقتها بالوسط الاجتماعي ؟ وهل تجاوبت التقنيات مع حاجة المجتمع ؟ وما ملامح المكتبى في المستقبل ؟ وما مصير مراكز المعلومات ؟ ثم يقول الباحث : ان المكتبيين وأخصائى المعلومات بتونس والبلاد العربية مدعوون إلى أخذ المبادرة وسبق الأحداث والتكيف مع الوضع الجديد إذا أرادوا ضمان مكان لهم في المستقبل .

١٥ـ تقنيات المعلومات والاتصالات في قطر للأستاذ حمد حسن القرحان النعيمى .

يتناول الباحث بالرصد والتحليل وسائل وأساليب الاتصالات للحصول على المعلومات في قطر ، ودراسة التقنيات المتوافرة في قطر وكفاءتها ، وبيان المستفيدين من هذه المعلومات ، والمصادر الأساسية والفرعية لهذه المعلومات .

١٦ـ نحو شبكة جزائرية للمعلومات للأستاذ محمود صارى والأستاذ موسى بن حمادى .

يشهـد التعليم العـالى والبحث العلمى تطوراً ملحـوظـاً منـذ استقلال الجزائر بالاعتماد على أحدث تقنيات المعلومات ، وقد أعد هذان القطاعان مشروعاً لإحداث شبكة متكاملة . وقد بدىء بتنفيذ عدة أعمال مشتركة منها :

- إعداد فهرس وطنى موحد للدوريات المتوافرة بالمؤسسات الجزائرية .
- إعداد فهرس وطنى للرسائل الجامعية .
- إحداث قاعدة وطنية للمعلومات المتعلقة بالأعمال الجامعية والبحوث العلمية .

١٧ـ قواعـد معلومـات دايلوك الهندسية وسبل استخدامها الأمثل . للأستاذة عامرة حقى عبدالرزاق والأستاذ غسان حميد عبدالمجيد .

يركز البحث على القواعد الهندسية المتوافرة في بنك المعلومات الذي توفر خدماته لباحثى جامعة بغداد من أساتذة وطلبة دراسات عليا وقد وصف البحث عدة قواعد ، وركز المقارنة على ثلاث منها ، وناقش أهمية الاستخدام الأمثل للقاعدة .

وهناك بحوث أخرى لم يتمكن أصحابها من الحضور لمناقشتها وهي :

- التقنيات الحديثة ودورها في إرساء الشبكات الوطنية للمعلومات . للاستاذ محمود صالح إسماعيل .
- تقنيات الاتصالات الحديثة في جمع المعلومات لوفاء دفع الله مصطفى .
- مشاكل النشر العلمي : تجربة كلية الآداب بتونس لمحمد صالح القادرى .
- النشر بمساعدة الحاسوب : آفاق جديدة في عالم المعلومات والاتصال للأستاذ شعبان بن عاشور .
- الشبكة العربية لمراكز توثيق بحوث الاتصال وسياساته للأستاذ محمد حمدى .
- تقنيات المعلومات والبلاد النامية للأستاذ سيد أحمد أحمد عبدالرحمن ناصر (النصيح) .
- استخدام الحاسب الآلي في إدخال المعلومات الببليوغرافية : تجربة مركز التوثيق الإعلامى لدول الخليج العربي . للأستاذة غنية خماس صالح .

- النشر الالكتروني : تطوره وآفاقه ومشاكله في الوطن العربي للدكتور عماد عبدالوهاب الصباغ .
- تقنيات الأقراص الضوئية في المكتبات ومراكز المعلومات العربية وآفاق استخدامها للدكتور فهد محمد صالح .
- استخدام تقنيات المعلومات والاتصالات في الوطن العربي . الضرورة والمستلزمات للدكتور زكي حسين كافى الوردى .
- عملية البحث المباشر للأستاذة نجيبة عبدالفتاح نافع الراوى .
- أول مجمع علمي في الشرق ـ بيت الحكمة في بغداد للأستاذ سعيد الديوه جى .
- تأثير استخدام تكنولوجيا التعليم في تطوير التعليم العالي في العراق للأستاذ صباح رحيمة محسن والأستاذة انعام على توفيق .
- الحاجة إلى إنشاء شبكة للمعلومات تضم المكتبات الجامعية بالجماهيرية للدكتور على محمد الدوكالى .
- السياسات المتبعة في مجال نقل تقنيات المعلومات والاتصالات : الصعوبات وسبل تجاوزها للأستاذة مريم محمد أحمد الصفرانى .
- استعمال المعلومات العلمية والتكنولوجية من أجل التنمية في الوطن العربي : وجهات نظر للأستاذ يوسف أبو بكر يوسف الشريف .

وقد خصصت جلسة علمية مفتوحة لمناقشة بعض القضايا التى تشغل متخصص المعلومات في الوطن العربي برئاسة الدكتور عبدالجليل التميمى مؤسس ومدير مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكية والتوثيق والمعلومات بزغوان ـ تونس .

وكان من أهم القضايا التى أثيرت مسألة مدارس علم المكتبات في الأقطار العربية ، من حيث تقويم هذه المدارس وضرورة تطويرها والارتقاء بمستواها من أجل مواكبة التقنيات الحديثة ، وإدخال التطبيقات العلمية لهذه التقنيات في مناهجها ، ومن حيث ضرورة وجود دراسة مقارنة بين تدريس علم المكتبات والمعلومات في أقطار الوطن العربي للتعرف على هذه المدارس وللتعرف على المتخصصين في الوطن العربي في هذا المجال . كما أبدى البعض أهمية تدريس علم

الأرشيف في مدارس المكتبات والمعلومات في الجامعات العربية ، من حيث إن الأرشيف الجارى جزء من أنظمة المعلومات ومن حيث إن هناك فرقا بين الأرشيف والوثائق التاريخية .

وانطلاقا من أهمية تدريس علم المكتبات والمعلومات اقترح بعض الباحثين في الندوة بأن يكون موضوع : « تدريس علم المكتبات وتقنيات المعلومات في الوطن العربي » موضوع ندوة قادمة .

كما كانت مسألة تصنيع التقنية وإنتاج البرمجيات من المسائل التي أكد الباحثون على أهمية التوجه إليها ، لأنه السبيل الوحيد للخروج من مأزق نقل التقنية بما يصاحبه من احتكار وابتزاز واستغلال وإهدار للأموال بسبب الارتباط بالمنتج وما يفرضه من تحكم في الأجهزة ، وما يقوم به من تطوير سريع يجعل المستهلك في تخلف مستمر .

كما كانت قضية المصطلحات من القضايا التى استأثرت باهتمام المنتدين أيضا من حيث ضرورة توحيد المصطلحات في الوطن العربي وكذلك توحيد النظم والشبكات والمكانز العربية .

وكذلك قضية أمن المعلومات بإزاء تطور تقنيات المعلومات من حيث الأمن الثقافي وبخاصة بالنسبة للطفل العربي المسلم حين يتاح البث المباشر من الأقمار الصناعية على سبيل المثال ، مما يجعلنا في حاجة إلى أمن معلومات عربي ، ويجعلنا بحاجة إلى توظيف القمر العربي وإنتاج مواد ومعلومات وبرامج موجهة لعالمنا العربي بكل فئاته وبخاصة مجتمع الأطفال لتنسجم مع مقوماتنا وتلبى حاجاتنا .

كما عقدت جلسة ختامية برئاسة الدكتور محمد بن حسن الزير نائب رئيس الاتحاد للمكتبات والمعلومات خصصت لعقد الجمعية العامة للاتحاد لانتخاب المكتب التنفيذي والاستماع إلى التقرير الإداري والتقرير المالي وفي نهاية الجلسة نوقشت توصيات الندوة التى انتهى إليها المجتمعون .

وفيما يتعلق بانتخاب المكتب التنفيذي تم تجديد الثقة في المكتب التنفيذي الحالي لمدة ثلاث سنوات أخرى ويتكون المكتب التنفيذي من :

١ - د. عبدالمجيد بوعزة رئيساً للاتحاد (تونس) .
٢ - د. محمد بن حسن الزير نائباً للرئيس (المملكة العربية السعودية) .
٣ - د. جاسم محمد جرجيس أميناً عاماً (العراق) .
٤ - الأستاذ / ربيع البنورى أميناً للمال (تونس) .
٥ - د. أبوبكر الهوش عضواً (ليبيا) .
٦ - د. شعبان خليفة عضواً (مصــر)
٧ - الأستاذ / قاسم عثمان نور عضواً (السودان)

كما تمت المصادقة على التقرير المالى والتقرير الإداري المقدمين .

وفى نهاية الندوة توصل المجتمعون إلى مجموعة من التوصيات البناءة في مجالات متعددة .

ففي مجال دعم المكتبات ومراكز المعلومات أوصى المنتدون الحكومات العربية بضرورة دعمها بزيادة الاعتمادات المالية وتوفير الطاقات البشرية لتمكينها من أداء رسالتها ومواكبة التطورات العالمية .

كما أكدوا على أهمية وجود سياسات وطنية للمعلومات والاتصالات وتطويرها لتكون أساساً لاستراتيجية عربية شاملة في هذا الشأن تجنباً للتكرار وإهدار الإمكانات .

كما أوصوا بضرورة التوجه نحو تصنيع تقنيات المعلومات في الوطن العربي وانتاج البرمجيات وذلك تجنبا للتبعية في هذا المجال المهم من مجالات النشاط وتنسيق هذا التصنيع بين الدول العربية توفيرا للوقت والجهد والمال .

كما أن المجتمعين إيماناً منهم بأهمية أمن المعلومات الوطني والقومي يوصون باتخاذ كافة التدابير لتحقيق هذا الأمن عن طريق وضع أنظمة المعلومات في الأيدي الوطنية العربية وتطوير أنظمة المعلومات الوطنية والاكتفاء الذاتي بقدر الإمكان في مجال المعلومات .

كذلــك أوصى المنتـدون بضرورة تنسيق التعـاون في مجال مشروعـات تقنيات المعلوماتِ والاتصالات بين المؤسسات والهيئات العربية العاملة في المجال .

كما يوصون بضرورة توفير وعى عام مستنير بين أفراد المجتمع ومتخذى القرار بأهمية المعلومات كأداة للتنمية .

ودعا المجتمعون إلى تضمين مناهج مدارس المكتبات والمعلومات في الوطن العربي مقررات متقدمة في مجال تقنيات المعلومات والاتصالات بما يجعل خريجيها قادرين على إدارة نظم المعلومات المتقدمة ، وكذلك الاهتمام بقضايا التعليم المستمر في هذا الشأن .

وأكدوا على ضرورة وجود حد أدنى من المناهج والمقررات الموحدة لعلوم المكتبات والمعلومات في الكليات العربية .

وكـذلـك ضرورة إدخال تقنيات المعلومات والاتصالات إلى مناهج الدراسة في المستويات التعليمية المختلفة في الوطن العربي .

وفي ميدان إعـداد وتـدريب الكفايات البشرية في مجالى المعلومات والاتصالات يرون ضرورة الاستثمار الأمثل لهذا الميدان لسد حاجة أنظمة المعلومات العربية من المتخصصين .

وركزت الندوة في توصياتها على توجيه اهتمام خاص بتقنيات المعلومات الموجهة للمعوقين بوصفهم فئة أساسية من فئات المستفيدين من المعلومات في الوطن العربي .

وأكد المشاركون على ضرورة تطبيق المعايير والمواصفات العربية والعالمية في مجال أنـظمـة المعلومـات والاتصـالات وتقنياتها وذلك لتمكين تلك الأنظمة من التوائم والتكامل في المستقبل دعما لمشروع الشبكة العربية للمعلومات .

وبشـأن المصـطلحـات العربية المستخدمة في مجالات المكتبات والمعلومات يرى المجتمعون ضرورة توحيد تلك المصطلحات عن طريق إصدار معجم عربي موحد .

كما أوصوا بضرورة الاستغلال الأمثل لتقنيات الاتصالات العربية المتوافرة حالياً وبخاصة القمر الصناعي العربي في مجال نقل البيانات والمعلومات وتبادلها بين الدول العربية .

وقدر المشاركون الدعوتين الموجهتين من قبل الجمعية العراقية للمكتبات والتوثيق والمعلومات والوفد الجزائرى لاستضافة الندوتين القادمتين للاتحاد بإذن الله .

والله الموفق . ، ،

II - REPORTS

CONTENTS

I - RESEARCHES

Rules Governing Publication

First : Papers, in order to be accepted for publication in the Journal, should be:

1 - original in content and right in approach.
2 - accurately documented and authenticated.
3 - correctly written, and
4 - not published elsewhere before.

Second : Papers will be referred to referees in the subject before publication.

Third : Papers published in the Journal express the opinions of the authors and do not necessarily reflect the opinions of the University.

Fourth : Contents of the Journal are arranged according to technical order.

Fifth : The authors will be given 5 copies of the Journal and 30 offprints.

Sixth : All correspondence should be addressed to the Editor.

JOURNAL OF
IMAM MUHAMMAD IBN SAUD ISLAMIC UNIVERSITY

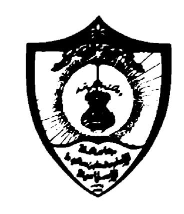
Mailing Address :

Kingdom of Saudi Arabia
P.O. Box 18011
Riyadh, 11415
Tel. : 4358284

Correspondence Address
For Presenting & Exchange:

Kingdom of Saudi Arabia
P.O.Box 4124
Riyadh, 11491
Tel. : 4065585

KINGDOM OF SAUDI ARABIA
MINISTRY OF HIGHER EDUCATION
IMAM MUHAMMAD IBN SAUD
ISLAMIC UNIVERSITY
ACADEMIC RESEARCH CENTER



JOURNAL OF

IMAM MUHAMMAD IBN SAUD ISLAMIC UNIVERSITY

A SCIENTIFIC REFEREED JOURNAL

VOLUME 2
MUHARRAM, 1410 A. H.
(AUGUST, 1989 A. D.)